ابن رشد

بين حقيقتين الدين والفلسفة

الدكتور
الشيخ شبّر الفقيه

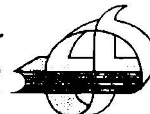
دار الهادي

ابن رشد بين حقيقتين
الدين والفلسفة

الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م





دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

ابن رشد بين حقيقتين
الدين والفلسفة

الدكتور

الشيخ شبّر الفقيه

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾

قال أمير المؤمنين عليه السلام: قد لبس للحكمة جنتها، وأخذها بجميع أدبها، من الإقبال بها والتفرغ لها.

الإهداء

إلى الروح الزكية، التي توجهت إلى ربها بقلبها وقالبها، فإتخذت طريقها إلى الله حباً ورُغبىٰ وعملت لاخرتها زاداً وقربىٰ، فأدركها الأصل في أطيب العمل، فكان لها عند الله أطيب جوار وخير قرآن. إن شاء الله

إلى عذراء

باسمه تعالى

المدخل...

إن الربيع يختصر بزهرة والبحر بقطرة، ولكن رجلاً مثل ابن رشد مثله مثل ربيع في خريف جف في أفواه شاربيه، فحياة هذا الرجل مرت بالعقول فشغلتها وبالعيون فسحرتها فطأطأ لها الرأس إجلالاً وتقديراً واحتراماً.

الحقيقة هدف سام منشود يسعىٰ الإنسان جاهداً ـ طوال حياته ـ للوصول إليها، عله واجد في أحضانها، الملاذ الدافىء لحيرة عقله وفكره، فكر وعقل ميزه الله به دون سائر الموجودات حيث قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾[1].

والمقصود بذلك أن الله عز وجل خلق الجنس البشري في أحسن شكل متصفاً «بأجمل وأكمل الصفات من حسن الصورة وانتصاب القامة وتناسب الأعضاء مزيناً بالعلم والفهم والعقل والنطق والأدب».

ويؤكد نبينا الأكرم محمدﷺ بقوله: «إن أول ما خلق الله تعالى العقل، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله تعالى: «فبعزتي وجلالتي ما خلقت أعز منك، فيك أعطي، وبك آخذ، وبك أثيب وبك أعاقب» فإن الله العزيز الجليل جعل الإنسان في أعلى مرتبة

---

(١) سورة التين، الآية: ٤.

من بين سائر الكائنات عندما بعث فيه نور روحاني يدرك ذاته وخالقه ذلك هو العقل، وبهذا العقل يصبح الإنسان هو ذلك المخلوق المفكر الذي يستطيع أن يصنع الأعاجيب وفقاً لما يريده عقله وما يرغب فيه وجدانه وما يمليه عليه مخيلته وأحاسيسه. . .

مذ وجد عقل الإنسان والعقل توقد لارتياد المجهول، بدأ صراعه، بل رحلته التي لا تنتهي وسبيله ـ المرغم على سلوكه وصولاً للحقيقة ـ البحث والتنقيب والسعي الحثيث والجد اللاهث وراء إجابات شافية لسيل عارم من علامات الاستفهام الكبيرة، تتوالى سراعاً على ذهنه. .

نظر الإنسان هذا المخلوق القوي الضعيف إلى الكون، فألفاه وجوداً تغلفه الأسوار، وارتد إلى نفسه فإذا هي لغز مغلق حتى على ذاته، فازدادت حيرته وقلق أمام كل مبهم، والوجود في تعثر يكاد يعصف بالكيان البشري ذاته. .

وهكذا برزت إلى الكينونة مشاكل الخلاف والصراع بين الدين والفلسفة، بين النقل والعقل، عبر العصور. . . ومن المعروف أن الفلسفة تعتمد على المنهج العقلي في تفسير كلا الظواهر الكونية والإنسانية أو الكسب والتحصيل للمعرفة لأن نظرية المعرفة عند الفلاسفة أساسها العقل.

تفسر به كل شيء وتدخله في منهج كل موضوع وتحل به جميع القضايا حلاً يتفق والمنطق: ـ فإن وافقت الظاهرة المراد دراستها أو المفسرة للعقل فهي مقبولة وإلا فهي وهم أو حديث خرافة.

على أنه في فترات معينة من تاريخ الفكر الفلسفي استطاع الإلهام أن يحل محل العقل واستطاعوا الذين يقولون به أن يجعلوه أساس لنظرية المعرفة عندهم وهم جماعة الدين. ولهذا التحول أسباب كثيرة أهمها: موجة الشك التي تعجز النفوس أحياناً، فيقف بإزائها التفكير المنطقي

عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة ويتخبط في سيره تخبط العشواء، وإذ ذاك يلتفت الإنسان فلا يرى إلا القلب من هاد ويترك هذا المنطق الذي أتعبته مقدماته ونتائجه، ولذا يصبح أساس المعرفة هي اللقافة والغيبوبة والوجد والإلهام والكشف وهنا ننتقل من الفلسفة إلى الدين فنؤمن بضرورات العقل ونثق به ولكن لا بترتيب المقدمات واستخلاص النتائج بل بنور يقذفه الله تعالى في صدور مؤمنة، ومن هذا النور يطلب الكشف. وهو نور ينبعث من الجود الإلهي في بعض الأحيان فيجب الترصد له. وتصبح المعرفة عند المتدينين معرفة الهامية أي تستعمل القلب لا العقل.

وقد تضاربت الآراء حول مسألة تخطر ببال من يكتب في الفلسفة الإسلامية، وهي: هل يوجد في الإسلام فلسفة تعالج المشاكل الفلسفية بطريقة أصيلة حتى يكون لنا أن نسميها فلسفة إسلامية؟ حيث قال: «ارنست رينان» من الإفراض إعطاء «فلسفة إسلامية» لعمل لم يكن إلا عارية من اليونان، وليس له أي عرق في شبه الجزيرة العربية. فإن ما يدعى فلسفة عربية أو إسلامية ليس إلا فلسفة يونانية كتبت بطروف عربية وهذا كل شيء؟

وكما يذهب الأستاذ «ريستر» من أن للإسلام فلسفة من الممكن بالتأكيد أن تسمىٰ فلسفة إسلامية، وأن «رينان» تناقض مع نفسه حين زعم من أنه ليس هناك فلسفة عربية مطلقاً...

لكننا في الحقيقة لا نجد حاجة لإثبات أن الرأي الحق هو أن العرب قد وقفوا على ما أوحاه الله إلى رسوله الكريم، بدأت عقولهم في التفكير مدفوعة بعوامل عديدة وأحسوا الحاجة إلى فهمه والتعمق فيه. ولكنهم من أجل الوصول إلى هذه الغاية، قد استعملوا طرق الفلسفة الإغريقية التي عرفوها من زمن بعيد والتي ازدادوا معرفة بها بعد عصر الترجمة المعروف...

نحن إذن لا نناقش هذا الرأي، أو ذلك، ونكتفي بالقول بأن موضوع هذا البحث هو بيان موقف ابن رشد بين الدين والفلسفة، أن موقف فيلسوف الأندلس هو العمل بكل سبيل للتوفيق بين الدين والفلسفة اللذين يعبران عن الحقيقة الواحدة، كل على نحو خاص، ومن ثم لا ينبغي أن يكون بينهما تعارض أو خلاف. ورغم كل ما كان من اعتقاد كثير من رجال الدين ـ وعلى رأسهم الغزالي ـ أن بين هذين الطرفين، خلافاً شديداً وتعارضاً واضحاً لا يمكن إنكاره أو تجاهله.

وقد كان من الطبيعي أن يحاول كل فيلسوف مسلم التوفيق بين هذين الطرفين. ولكن لا نعرف أحداً من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا ابن رشد بذل في هذا السبيل ما بذله هو من جهد، ولا خصص لها من كتاباته قدر ما خصص هو لها.

إن ابن رشد لم يمشِ هذه المشكلة عرضاً كما فعل بعض إسلافه، بل خصص لها رسالتين من مؤلفاته، وتجلت في كثير من بحوثه كما في كتابه المهم «تهافت التهافت».

بل إن نزعته إلى هذا التوفيق بين الدين الذي يؤمن به حق الإيمان، وبين الفلسفة التي كان من أكبر نصرائها، وتعتبر معقد الإصالة والطرافة في تفكيره الفلسفي، اتخذ فيلسوف قرطبة هذا الموقف الدقيق الذي اقتضاه مجهوداً كبيراً مسوقاً بعوامل مختلفة يجيء بيانها والحديث عنها، ولكن نشير هنا إلى أن منها رغبته القوية في الانتصاف للفلسفة ورد الاعتبار إليها، وذلك لتعود لها مكانتها بعد أن كادت تموت بسبب حملة الغزالي عليها، هذه الحملة الشديدة التي نالت من الفلاسفة نيلاً كبيراً «حيث كان يعيش ابن رشد في عصر أمير يشجع الفلسفة ويقرب الفلاسفة ـ لحسن حظ الفلسفة ـ وكان من الطبيعي أن ينتهز هذه الفرصة التي واتته للعمل على الانتصاف للفلسفة وإحيائها، هذه الفرصة التي قدر لها أن لا تدوم طويلاً مما كان بسببه نكبته...

قلنا أن موضوع هذا البحث هو بيان محاولة فيلسوف الأندلس التوفيق بين الدين والفلسفة، ومن أن الحقيقة الفلسفية إنما هي معضدة ومساندة للحقيقة الدينية، فإذن يكون من الطبيعي قبل الدخول في الموضوع أن نبدأ بإعطاء فكرة عامة عن الأندلس عامة وعن ابن رشد خاصة، وكذلك جهد نشاطه العلمي والفلسفي ليكون هذا موضوع الفصل الأول من البحث. والفصل الثاني خصصناه في الظروف التي أحاطت بالتكوين العقلي لهذا الفيلسوف والظروف التي أحاطت به، والعوامل التي وجّهته وجهَتَهُ الفلسفية، كذلك تعرضنا إلى الأساس الفلسفي الذي أفاد منه فيلسوفنا وشاد عليه عمله، كذلك تعرضنا لموقفه النقدي اتجاه الفلاسفة والمتكلمين، والتطرق إلى علاقة ابن رشد بهؤلاء الفلاسفة والمتكلمين، ليكون هذا موضوع الفصل الثاني وبه يتم، بحيث نرى في هذا الفصل الحاجة إلى معرفة روافد ابن رشد والذي سوف يؤدي بالضرورة إلى معرفة موقفه النقدي وسبب هذا النقد الذي وجه إلى الكثيرين. . .

ونصل بعد ذلك إلى الفصل الثالث، وهو الفصل الأساسي والجوهري من هذا البحث، فنبين مدى اهتمام ابن رشد بناحية التوفيق التي عالجها أسلافه دون أن يقارب واحد منهم مبلغ اهتمامه بها، حتى لقد خصص من تأليفه ثلاثة كتب مهمة: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت، ثم بينا بعد ذلك كيف تتصور العلاقة بين الدين والفلسفة، وعلى أي أسس تقوم هذه الصلة.

كذلك فقد تناولنا في هذا الفصل التأويل المجازي لبعض النصوص الدينية وقواعده، وهو التأويل الذي اعتمده من علم به.

والفصل الرابع الذي يكون فيه الكلام عن تطبيق ما وضع من مبادىء وأصول للأسلوب الذي اعتمده ابن رشد في حل المشكلات الفلسفية والعقائدية الدينية التي جاء بها الوحي، استدلالاً يوافق كل طوائف الناس على اختلاف مداركهم وعقولهم ومواهبهم، وذلك في غير

ضرر ولا تحيّف للدين أو للفلسفة. وبإنتهاء هذا الفصل يكون قد انتهينا من البحث كله، فلا يكون باقياً علينا إلا بيان النتائج التي وصل إليها ابن رشد في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة: وفي سبيل إقالة الفلسفة مما أصيب بها ورد الاعتبار إليها ونتبين أخيراً هل نجح فيلسوفنا فيما أراد وما مدىٰ هذا النجاح وأثره، وما هي العوامل التي حالت دون نجاحه النجاح الذي كان يرجوه وذلك بعد أن أنفق من جهد، وبهذا يكون البحث قد انتهىٰ إلى غايته.

وخطة البحث هي كما يستنتج مما تقدم، هي الخطة التاريخية المقارنة، فإن أهم ما ينبغي أن يعني به مؤرخ الفلسفة هو استعراض التطور التاريخي للفكر الإنساني في كل نظرية فلسفية لها أهميتها، وليس له أن يطلب من التاريخ الذي يستعرضه ويسجل تطوراته دروساً تقودنا في التفكير في العصر الذي نعيش فيه ومن أجل ذلك، رأينا من الواجب أن نقوم عند بحث كل نظرية من نظريات ابن رشد الهامة، التي يقوم عليها البحث أو تتصل به، نقوم في إرجاعها إلى أصلها، إن كان أفادها من غيره، ومقارنة رأيه بآراء سابقيه، وفي سبيل تخليل العوامل والأسباب التي أدت به إلى تكوين آراء خاصة به في بعض المشاكل أو اتخاذ طريق في معالجتها، ولاغناء البحث عضدنا المنهج التأريخي بمنهج تحليل الحالة والمنهج التحليلي، وسنفعل ذلك فيما ذهب إليه ابن رشد من تأويل نصوص القرآن والحديث التي تتصل بالفلسفة.

وتقسيم الناس إلى طبقات، لكل منها طريقه الخاص في فهم الدين والمعرفة، تناسب عقليتها ومداركها، وكذلك حين نقارن مواقفه في مسائل الدين والفلسفة بآراء سابقيه من المتكلمين والمفسرين والفلاسفة، وفي غير ذلك حين تدعو حاجة البحث إلى التحليل، كما سنحلل الدوافع التي جعلت ابن رشد ينصب نفسه للدفاع عن الفلسفة وبيان اتفاقها مع الدين.

الفصل الأول

ابن رشد.. حياته.. شخصيته العلمية

- أولاً: إطلالة على الحياة العقلية في الأندلس حتى وفاة ابن رشد.
- ثانياً: ولادته، نشأته وتكوينه العلمي.

أولاً: إطلالة على الحياة العقلية في الأندلس حتى وفاة ابن رشد

. . . كانت الأندلس قبل الفتح الإسلامي تحت حكم «القوط» وهم إحدىٰ القبائل والشعوب البربرية التي هبطت من شمالي أوروبا، وقوّضت روح الامبراطورية الرومانية. . . وكان المجتمع الأندلسي يعاني صنوف الشقاء والبؤس، فقد مزقته العصور الطويلة التي قضاها تحت ربقة الظلم والإرهاق. . . وكانت الأندلس خالية من العلم، لم يشتهر أحد من أهلها بالاعتناء به إلا ما يوجد حينذاك من طلسمات قديمة في مواضع مختلفة، وقع الإجماع ـ كما يقول صاعد ـ[1] على أنها من عمل ملوك روما الذين حكموا الأندلس قبل تغلّب القوط عليها، ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة، خالية من العلم والصناعة، ترسف تحت أغلال القهر والاستبداد، إلى أن فتحها المسلمون عام «٩٢ هـ» فلم يجد جديد في هذه الناحية حتى عام «٣٠٠ هـ» غير ما تمليه ظروف الفتح الإسلامي من العناية بعلوم الشريعة واللغة، فقد كان الحكم الإسلامي في تلك الفترة في يد أمراء مستقلين لم يصلوا بعد إلى مرتبة الخلفاء، وكانت الفتن في أنحاء البلاد لا تهدأ ولا تفتر، مما جعل هؤلاء الأمراء يحيون حياة قلقة مضطربة، لا تيسر لهم التفرغ للعلم، ولا تهيىء لهم التوجه لتشييد حضارة أو بناء مدنية، وبالرغم من ذلك كله ما لبث الأسبان أن أحسوا

---

(١) طبقات الأمم ـ مطبعة مصر ـ ص ٩٧.

بالفرق بين حكم العرب، وحكم القوط، ورأوا البون شاسعاً بين المدنية التي يحملها المسلمون، وبين تقانة القوط المتأخرة، وهمجيتهم الجامحة، فلم يمضِ قرن على الفتح الإسلامي حتى أخصبت القرىٰ، وكثرت المزارع، واتصل العمران، وتزاحم الناس في المدن، وارتفعت الصناعات، وقام الجميع بتطبيق العلم على العمل في تجارتهم الزراعية والصناعية، حتى غدت قرطبة عاصمة البلاد حاضرة، علم وصناعة وتجارة وفن.

ولقد كان المذهب الفقهي السائد في الأندلس قبل عهد «الحكم الأول» (١٨٠ ـ ٢٦٠ هـ ـ ٧٩٦ ـ ٨٢٢ م) هو مذهب الأوزاعي[١] ثم بعد ذلك انتشر مذهب مالك لكثرة رحلاتهم إلى الحجاز، وأصبح هو المذهب السائد هناك حتى نهاية الحكم الإسلامي، يقول ابن خلدون: «وأما مالك رحمه الله» فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل، لما أن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز، وممن رحل من الأندلس لتلقي مذهب مالك عبد الملك بن حبيب، فأخذ عن ابن القاسم وظيفته، وبث مذهب مالك في الأندلس»[٢].

ولعل من هذا القليل الذي يذكره ابن خلدون ما يرويه ابن الأثير عن يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن، من استقضائه الشافعية على بعض البلاد، وميله إليهم في آخر أيامه[٣]، ولا يدري على وجه اليقين إن كان «الحكم الأول» هو الذي أدخل مذهب مالك في الأندلس، أم أبوه «هشام الأول».

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية، مادة (الأمويون في الأندلس).

(٢) ابن خلدون ـ المقدمة ـ دار الفكر ـ بيروت ص ٤١.

(٣) ابن الأثير ـ الكاهل ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م ص ٢٩٠.

ومهما يكن فقد كان الفقهاء يحلون من نفوس الجمهور محلة التجلة والإكبار، وينظر إليهم نظرة تقدير وإجلال، فزمام الجمهور في أيديهم، وسلطتهم على النفوس قوية، بحيث يتحرك الناس بإشارتهم، ويسكنون بكلمتهم، وأظهر مثال لذلك ما حدث في عهد الملك الأول الذي كان ـ خلافاً لأبيه ـ قليل الميل لهم، فقد دفعه ذلك إلى عدم الإذعان لهم والأخذ بآرائهم، مما أحنتهم عليه وجعلهم يصححون على مقاومته، فانضموا إلى فريق آخر من المتذمرين هم «المولدون» وصاروا باسم الدين أبطالاً للقومية الإسبانية، وقاموا بعدة فتن، إحداها في «قرطبة» ذاتها عام «١٨٩ هـ»، وأهمها وأوسعها نطاقاً تلك الثورة التي حدثت في الضاحية الجنوبية للعاصمة على شاطىء الوادي الكبير، فقد قام الفقهاء بزعامة «يحيىٰ بن يحيىٰ» وأهاجوا الدهماء، فقام هؤلاء وحاولوا أن يأخذوا قصر الأمير...

وقد استطاع الفقهاء أن يجعلوا عهده كله سلسلة من القلاقل والثورات، غير أن كل هذه الثورات ذهبت أدراج الرياح أمام جرأة الحكم، ومقدرته على إخماد الثورات، وتسكين الفتن، مهما ارتكب في سبيل ذلك من عنف وقسوة.

مات الحكم وترك الحكم لابنه «عبد الرحمن الثاني» (٢٠٦ ـ ٢٣٨ هـ ـ ٨٦٢ م) الذي بلغ به الضعف إلى أن استسلم لقيادة فقيه هو «يحيىٰ بن يحيىٰ» ومغن، وامرأة، وخصي. وكل هؤلاء كانوا يملون على الأمير معظم مشروعاته السياسية[١].

فإذا غادرنا هذه الحلقة من تاريخ الأندلس إلى عهد «عبد الرحمن الثالث» وجدنا الحركة العقلية، تتقدم تقدماً مطرداً، وتتسع اتساعاً ملموساً، فعندما تولى عبد الرحمن الأمر بعد جده عبد اللّه «٣٠٠ ـ ٣٥٠

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية. مادة ـ (الأمويون في الأندلس).

هـ ـ ٩١٢ ـ ٩٦١ م» رسم برنامجاً سياسياً، يرمي إلى القضاء على الثورات التي كثيراً ما روت أرض الأندلس بالدماء، منذ قيام الدولة الأموية، فلم يزل يقاتل المخالفين حتى أذعنوا له وأطاعوه، فاستتب الأمر؛ وأمن الناس في عهده[1].

وكان عبد الرحمن شافعي المذهب، لقب نفسه بلقب أمير المؤمنين، كما أُطلق عليه اسم «الخليفة» ومنحها لقباً رفيعاً وهو «الناصر لدين الله» عام ٣١٦ هـ وأهمية عهد عبد الرحمن أنه كان فاصلاً بين عهدين، عهد القلاقل والثورات، وعهد الأمن والاستقرار، فمن ذلك الوقت بدأت حياة الهدوء والاستقرار تسري في الأندلس.

تولىٰ الحَكَم الثاني الحكم بعد أبيه، وكان ورعاً، عالماً، فقيهاً في المذهب له رواية بالأنساب والتواريخ، وقد كانت محبته للعلم سبباً لابتعاده عن الحياة السياسية فإنه لم يعتني بها عناية أبيه[2] وكان ذلك سبباً في أن يجمع الكثير من أقاصي البلاد ويجمع العلماء إليه إليهم، وكان في عهده تأسيس جامعة قرطبة التي تعتبر من أعظم جامعات الأرض في تلك العصور، تقرأ فيها العلوم الطبيعية، والرياضية، والفلكية، والكيميائية[3].

ولعل شعور الفقهاء بميل الحَكَمْ إلى الفلسفة، والبحث الحر جعلهم يقفون ولو مؤقتاً ـ موقفاً سلبياً إزاء هذه العلوم، ولا سيما وقد سرت في حياة الأندلس في ذلك الوقت روح التسامح الذي امتاز به المسلمون عن غيرهم من دول أوروبا وملوكها حتى امتزج المسلمون واليهود والمسيحيون.

---

(١) ابن الأثير ـ الكامل ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ج ٦، ص ٢٦٠.
(٢) لوبون ـ الإسلام والحضارة العربية، ج ١، ص ٢٣٤.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية، مادة (الأندلس).

يقول «جستاف لوبون»: «حاول العرب أن يعلموا الشعوب النصرانية أثمن الصفات وأغربها «التسامح»[1].

وهكذا أدى الانصراف إلى العلم والأدب نتيجة من أروع النتائج وأخلدها، فقد تصالحت العناصر الثلاثة: المسلمون، والنصارى، واليهود، في الأندلس تحت كنف العلم، والفلسفة، والسلطة الأندلسية، تصالحاً أزال كل ما بينهم من أسباب الشحناء، فصار أهل الأديان يتكلمون لغة واحدة وهي اللغة العربية، ويجتمعون للاستنارة بنور الفلسفة الإلهية والعلوم النقلية تحت سقف واحد.

غير أن هذا الازدهار الفلسفي ما لبث أن ذوى وذبل، حيث نكبت علوم الفلسفة في عهد «هشام بن الحكم» الذي كان غلاماً لم يبلغ الحكم، نكبة قاسية، إذ استبد به واستأثر بسلطانه حاجبه المنصور بن أبي عامر المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، فعمد أول ما سيطر على هشام إلى خزائن أبيه «الحكم» التي احتوت على ما جمع من كتب فأفرزها جميعها، وأخرج منها كتب الفلسفة، والمنطق، والنجوم، فأحرقها في محضر من أهل العلم والدين ولم ينكر عليه ذلك أحد.

غير أننا تأخذنا الدهشة والعجب حينما نرى ابن الأثير يصف المنصور هذا بحبه للعلم والعلماء فيقول في شأن المنصور: «كان عالماً محباً للعلماء يكثر مجالستهم ويناظرهم، وقد أكثر العلماء ذكر مناقبه، وصنفوا له تصانيف كثيرة»[2].

على أن هذه الظاهرة العدائية ضد الفلسفة والعلوم العقلية لم تمنع بعض الرجال المتحمسين لنصرة السنة من الاشتغال بالمنطق، والرضا

---

(١) لوبون ـ الإسلام والحضارة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٧ ـ ج ١، ص ٢٣٥.
(٢) الأندلسي: صاعد بن أحمد ـ طبقات الأمم ـ تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩١٣م ص ١٦٠.

عن الفلسفة فها هو ابن حزم الأندلسي يؤيد علم المنطق تأييداً مصدره الإعجاب، ويقرر أن لدراسته قيمة خاصة، وقد ألف فيه كتباً كثيرة، ناقش فيها كثيراً من آراء الفلاسفة. ويقول جولدتسيهر: والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة».

على أن حادث المنصور ما هو في الحقيقة إلا ظاهرة من ظواهر التدهور العام الذي لحق السياسة والعلم منذ عهد هشام بن الحكم وبعد موت المنصور بقليل سادت الحرب الأهلية في قرطبة وامبراطورية الخلفاء وزاد العنصر البربري بجنود صنهاجة التي أحضرها بنو عامر من أفريقيا بعد زحزحة الخليفة وسيطرتهم على السلطة المدنية والحربية، وتجريده من الاضطلاع بمهامه السياسية.

وقد أدى ذلك إلى سقوط الدولة الأموية في الأندلس عام ١٠٣١ م حيث حلت محلها دويلات صغيرة، قصيرة العمر، حكمها أمراء يعرفون في التأريخ بملوك الطوائف.

وكان أغلب هؤلاء الملوك على جانب عظيم من العلم والثقافة[١] ومع ذلك فقد ظلت الحالة العلمية راكدة جامدة، حتى انقضىٰ عهد الطوائف القصير الأمد ووقعت الأندلس تحت حكم جماعة من بربر مراكش يسمون المرابطين. وكان ذلك بعد عام ١٠٨٦ م وهو العام الذي انتصر فيه على النصارى يوسف بن تاشفين أحد أمرائهم في واقعة «الزلاتة» شمالي شرق بطليوس.

وكان المرابطون أكثر تمسكاً بالدين، وأدرى بأساليب السياسة من خلفاء الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في اللذات، فكان من الطبيعي أن تضعف روح التفكير الحر عند المرابطين، لذلك فإن الفلاسفة كانوا

(١) دائرة المعارف ـ مادة «الأمويون في الأندلس» ومادة «الأندلس».

عرضة للاضطهاد والقتل إذا هم جاهروا بآرائهم، إلا أصحاب الحديث المشردون[1].

وبدت تلك الظاهرة بشكل واضح في عهد علي بن يوسف بن تاشفين الذي قرب إليه الفقهاء وأبعد المتفلسفين حتى علت كلمة «ابن حمدين» قاضي، قرطبة إلى حد أن أمر بإحراق كتاب «الاحياء للغزالي»[2]. ولم يكن ذلك الموقف التعصبي خاصاً بالفلسفة، بل شمل كذلك علم الكلام، واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء... ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من الفلسفة أو من علم الكلام.

على أنه لا ينبغي أن يحملنا ذلك كله على القول بأنه لم يظهر طالب، ولم ينبغ نابغة في الفلسفة، وأوضح مثال على ذلك ما ناله «ابن باجة» الفيلسوف الإسلامي الأندلسي من الحظوة لدى أبي بكر بن إبراهيم حاكم «سرقسطة».

تلك كانت حالة العلوم العقلية. وهذا هو موقف المرابطين منها، غير أنه حدث بعد ذلك ما هيأ للفلسفة عصرها الثاني، ومنحها الحياة من جديد على يد الموحدين الذين خلفوا الرابطين في الحكم.

والموحدون طائفة سياسية دينية، قضت على المرابطين في أفريقيا والأندلس معاً من عام «١١٤٥ ـ ١١٥٠ م».

أسس هذه الدولة «محمد بن تومرت» ولقد أخذ بمذهب الأشعرية من أهل السنة، وقد بلغ من عناية ابن تومرت بالعلم وحبه له أن ألف كتباً كثيرة، من بينها كتاب «أعز ما يطلب» الذي يشتمل على مسائل في

---

(١) دي بور ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ تعريب أبو ريدة ص ٢٤٠.

(٢) عبد الواحد المراكشي ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ـ القاهرة ـ ط ٣ ـ ١٩٦٣ م. ص ٢٣٥.

أصول الدين وكان على مذهب الأشعري.

توفي ابن تومرت؛ وتولى الأمر من بعده أحد أنصاره المخلصين لدعوته وهو عبد المؤمن «٥٥٨ هـ ـ ١١٦٣ م) بعد أن فتح الأندلس وأنهض فيها العلوم والفنون، فقرب العلماء وأكرمهم، وأجرى لهم الأرزاق ثم خلفه ابنه أبو يعقوب يوسف (٥٥٨ ٥٨٠ هـ ـ ١١٦٣ ـ ٣١١٨٤) وممن صحب أبا يعقوب ابن طفيل أحد فلاسفة الإسلام في الأندلس، الذي اتخذه طبيبه ووزيره، وكان ابن طفيل يساعده على جلب العلماء من جميع الأقطار، وممن قدّمه ابن طفيل إلى أبي يعقوب فيلسوفنا «ابن رشد»، وكان ذلك عام (٥٤٨ هـ ـ ١١٢٥٣ م) ولم يتولَ الأمير الخلافة بعد، فجرت بينهما حينذاك المناظرة المشهورة. والتي كلفه على إثرها بشرح كتب أرسطو[١].

من هنا نرى مبلغ عناية الموحدين بالفلسفة والكلام فقد أبدى أبو يعقوب وخليفته من بعده أبو يوسف (٥٨٠ ـ ٥٩٥ هـ، ١١٨٤ ـ ١١٩٨ م) عناية فائقة بالعلوم العقلية.

ثم لم يلبث بعده أن رجفت الراجفة، وهبت العاصفة على الفلسفة والمتفلسفين؛ وحل بهم السخط من كل ناحية؛ فألقيت كتبهم في النار؛ وانساق الخليفة أبو يوسف يعقوب في هذا التيار الأعمىٰ، فأمر بإبعاد كل من يشتغل بالفلسفة والبحث الحر، وعلى أثر هذا أبعد جماعة منهم أبو جعفر الذهبي؛ والوليد بن رشد؛ وكان ذلك إيذاناً يعصمه التدهور العقلي، والفلسفي الذي انحدرت فيه الأندلس بعد ذلك بقليل من الزمان على يد بني الأحمر الذي أعقبوا الموحدين في حكم البلاد.

---

(١) سنذكر فيما يأتي «عند الترجمة لابن رشد» شيئاً عن تلك المناظرة.

وخلاصة ما تقدم:

إن الفلسفة لم تزدهر في الأندلس، وتلقي نصيبها من الحرية والتقدير إلا في فترتين من تاريخ البلاد:

أولاهما: تبدأ بحكم عبد الرحمن الثالث أي حوالي سنة (٣٠٠ هـ) ثم تستغرق عهد ابنه الحكم وتنتهي بأول حكم هشام بن الحكم أي حوالي سنة (٣٦٥ هـ).

وثانيهما: تبتدىء بتأسيس دولة الموحدين على يد محمد بن تومرت أي حوالي سنة (٥١٥ هـ) وتنتهي بموت ابن رشد أي حوالي سنة (٥٩٥ هـ) أو بمحنته قبل ذلك بخمسة أعوام.

ومن هنا نرى أن حياة ابن رشد التي انحصرت بين عام (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ) كانت في عصر الازدهار الثاني للفلسفة، وإن لم يسلم في آخر حياته من أشواك الحقد، وسهام الدس والكيد، فقد أدركه ليل الجهل بظلامه، وتغلب على حقه بباطله وأوهامه، غير أن اليهود حملوا بضاعة الفيلسوف، ومتاع المفكرين إلى ما وراء البرانس، فنهضت بها شعوب، واغتذت قلوب بذلك التراث الخالد الذي خلفه ابن رشد فكان مشعل الحضارة وآية الخلود، وحجة العقل الإنساني على غيره من جواهر الكون وعناصر الوجود.

ثانياً: ولادته... نشأته... تكوينه العلمي

١ ـ ولادته ونشأته

. . . في ربوع قرطبة وعلى أرض الأندلس، وفي العصر الذي نشطت فيه الحياة العقلية، ونما التفكير الفلسفي في أحضان الموحدين، نشأ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكلي[١] المعروف في تأريخ الفلسفة الغربية باسم Averroes، ويطلق عليه أيضاً اسم «ابن رشد الحفيد» وهذا تمييز له عن جده محمد الملقب بذلك أيضاً.

ولد ابن رشد في مدينة قرطبة سنة «٥٢٠ هـ ـ ١١٢٦ م» في بيت انحدرت فيه الدراسات الفقهية من أصلاب المتقدمين إلى صدور المتأخرين، وأدرك من حياة جده شهراً، وكان جده قاضي قضاة «الأندلس» وكان والده قاضي «قرطبة» فلم يكن «ابن رشد» بحكم مولده، من «العامة» أو «الجمهور الغالب» المحجوبين عن العلم.

درس في صغره الفقه والأصول فنبغ فيهما، واشتغل بالحديث فبرع، وبعد ذلك بحث الكلام فاستقصىٰ ما وصل إليه من أقوال، وحصّل الطب والرياضيات، فكان فيها مطمح الأنظار وبغية الآمال، واندفع بجد ونشاط وشفق ونهم إلى علوم المنطق والفلسفة، فكان فيها مضرب الأمثال، حرر قواعدها، وأوضح غامضها، وكشف عن مكنون

---

(١) د.عاطف العراقي ـ الفيلسوف ابن رشد، دار الرشاد ـ القاهرة ٢٠٠ ص ٦٥.

أسرارها، وأبدع فيها وأغرب بعد أن تعمق واستوعب، فحدد مرادات السابقين، وكان منار الفكر للاحقين، فلا غرابة إذاً أن يصفه الواصفون بأنه «أشهر فلاسفة الإسلام»[1] وعمدة النهضة الفلسفية في الأندلس و«مبتدع مذهب الفكر الحر». ويقول فيه ابن العيار أحد مترجميه: لقد عني ابن رشد بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة زفافه.

وفي الحقيقة فنحن لا نعرف إلا النزر اليسير حول دراسة ابن رشد، خاصة فيما يتعلق منها بالفلسفة وعلومها. أما «العلوم النقلية» من تفسير وحديث وفقه ولغة ونحو وبلاغة وشعر... الخ، وهي وحدها كانت مادة التعليم «الرسمي» في عصره، فلا بد أن يكون فيلسوفنا قد درسها على الطريقة التي كانت سائدة في الأندلس في ذلك الوقت، والتي وصفها أبو بكر بن العربي، الفقيه المشهور المتوفي سنة ٥٤٣ هـ - وابن رشد يومئذ في الثالثة والعشرين من عمره - بقوله: «وصار الصبي إذا عقل، وسلكوا به أمثل طريقة لهم، علموه كتاب الله، ثم نقلوه إلى الأدب، ثم إلى الموطأ (موسوعة الإمام مالك في الفقه) ثم إلى «المدونة (أشهر كتاب مرجعي في الفقه المالكي بالمغرب العربي والأندلس يومئذٍ، لصاحبها سحنون المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) ثم إلى وثائق ابن العطار يختمون به بأحكام ابن سهل «كل ذلك في الفقه»[2].

وإذن، فمما لا شك فيه أن فيلسوفنا قد بدأ دراسته في صباه المبكر بحفظ القرآن الكريم حفظاً متقناً، فقد بقي عالقاً بذاكرته إلى أن أسلم الروح. وهذا ما يظهر واضحاً من استحضاره السريع والتلقائي

(١) ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٤ ص ٣٢٠.
(٢) المختار بن طاهر التليلي - ابن رشد (الجد) وكتاب المقدمات - الدار العربية للكتاب - بيروت ١٩٨٨، ص ١٠٨.

للعديد من الآراء في مؤلفاته ذات الصلة مثل «بداية المجتهد» و «فصل المقال» و «الكشف عن مناهج الأدلة» و «تهافت التهانت» وأيضاً في كتبه الأخرى، الفلسفية والعلمية.

أما في الفقه الحديث فتذكر المصادر أنه حفظ «المدونة» وقرأ «الموطأ» على أبيه حفظاً، كلما تلقىٰ الحديث عن آخرين من كبار المحدثين في زمانه، وكان يستشهد به في كتبه، بسهولة وعن حفظ، كما استدعي السياق ذلك. هذا من جهة، ومن جهة أخرى اشتهر عنه أنه كان له «الحظ الوافر من العربية» وأنه ألف كتاباً بعنوان «الضروري في النحو»، وأنه كان يحفظ الكثير من شعر المتنبي وأبي تمام، وأنه كان يتمثل بشعرهما، إضافة إلى شعراء آخرين بما فيهم شعراء الجاهلية، كما تدل كتاباته على أنه كان على معرفة دقيقة وواسعة بـ «علم الكلام» خاصة منه علم الكلام الأشعري.

أما دراسته للعلوم القديمة فلا تمدنا كتب التراجم بشأنها إلا بكلام عام ومقتضب، من قبيل «أخذ علم الطب عن أبي مروان بن جريول البلنسي (ابن الأبار) وكان قد اشتغل بالتعليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية ابن أبي أصيبعة، كما أخذ عن أبي مروان عبد الملك بن زهر أشهر أطباء الأندلس في زمانه، وقد وصفه ابن رشد نفسه بأنه كان أعظم طبيب بعد جالينوس، وهو والد الطبيب الشهير أبي بكر بن زهر، صديق ابن رشد، أما المنطق والفلسفة، بالتحديد، فلا تذكر المصادر أساتذته فيهما ولكن مما لا شك فيه أنه درس كتب أبي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة الذي ينتمي إلى المدرسة الرياضية الفلسفية التي ازدهرت في سرقسطة قبل سقوطها في أيدي الأسبان.

وخلاصة ما تقدم:

أولاً: أن التكوين العلمي لدى ابن رشد إبتنيَ أساساً على التعمق في علوم اللغة العربية بعد حفظ القرآن، ثم الانتقال بعد ذلك إلى الفقه والتفسير والحديث... الخ.

ثانياً: إن ابن رشد درس دراسة تخصص كلاً من العلوم الدينية والعلوم الفلسفية، وقد ألف فيها جميعاً، كما سنرى، لا تأليف عارض وملخص ومفسر فحسب، بل أيضاً تأليف مجتهد.

٢ ـ أساتذته

لقد تشعبت اهتمامات ابن رشد الفكرية وتعددت منابع ثقافته فقد أخذ الفقه والأصول والكلام عن أبي القاسم بشكوال، وأبي مروان بن مسرة، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز وهم أعظم فقهاء الأندلس في ذلك الوقت، ثم تلقىٰ الفلسفة عن أشهر الفلاسفة في عصره، ومنهم أبو جعفر بن هارون الذي لازمه ابن رشد مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية، ومن المؤرخين من يذهب إلى أنه أخذ عن ابن باجة الفيلسوف الأندلسي المتقدم على ابن رشد.

غير أن هذا الزعم لم يثبت ولم يقم عليه دليل، إذ أن وفاة ابن باجة كانت عند بلوغ ابن رشد الثانية عشرة من عمره، فقد كانت ولادة ابن رشد كما قدمنا عام ١١٢٦ م.

ووفاة ابن باجة عام ١١٣٨ م، وهذه السن إن سمحت بتلقي العلوم النقلية، واللسانية، فلن تسمح بتلقي العلوم الفلسفية.

وقد يقال: لعل نبوغ ابن رشد كان خارقاً للعادة، جاء في سن مبكرة، ولكن هذا لا يتجاز الظن والتخمين، ولا يصل إلى مرحلة الجزم واليقين.

ولعل الذي دفع بعض المؤرخين كابن أصيبعة إلى هذا الزعم واحد من ثلاثة:

أولها: إن ابن رشد كثيراً ما يشير في كتبه إلى ابن باجة إشارات مصحوبة بالتقدير والاحترام، حتى يطلق عليه ـ كما يقول بعض المؤرخين ـ: «والد الفلسفة في الأندلس».

وثانيها: إن ابن باجة كان يتردد كثيراً على بيت ابن رشد زائراً مما جعل المؤرخين يتوقعون استفادة الثاني من الأول لما قد يكون بنيهما من محادثات حينذاك.

وثالثها: ما وجد من بعض وجوه الشبه بين مذهبهما مما قد يدل على أن مذهب الثاني قد تسلسل من مذهب الأول، أو على الأقل تأثر به.

وفي نظري أنه لا يبعد أن تكون هنا صلة بينهما في الفكرة والمذهب، ولكن هذه الصلة ليس ضروري أن تكون عن طريق المقابلة والتلقي والسماع، فمن الممكن أن يكون ابن رشد قد أعجب بآراء ابن باجة كما هي مسطورة في كتبه، أو كتب الناقلين عنه فتأثر بها في مذهبه، ولقد كان في صلة مذهب ابن رشد بفلسفة أرسطو على بعد الزمان بينهما ما يؤيد رأينا هذا.

وقد ساعد ابن رشد فرطُ ذكائه، وتوقد قريحته، وملازمته للدرس ليلاً ونهاراً على أن يفوق سابقيه ويبرز أقرانه ومعاصريه. وليس أدل على ذلك مما أشرنا إليه سابقاً ورواه مؤرخوا الفلسفة عن تلك المناظرة التي دارت بينه وبين الأمير أبي يعقوب يوسف عندما قدمه إليه ابن طفيل، فبعد أن سأله أبو يعقوب عن اسمه واسم أبيه ونسبه فاجأه بالسؤال الآتي: ما رأي الفلاسفة في السماء؟ أقديمة هي أم حادثة؟ فأدرك ابن رشد الحياء؛ وأخذه الخوف؛ وخشي أن يكون ذلك استدراجاً له من الأمير؛ فأنكر اشتغاله بالفلسفة؛ وعند ذلك

تحدث أبو يعقوب مع ابن طفيل في هذه المسألة؛ بغزارة ودراية، وحذق لدقائق الفلسفة، وإلمام بآراء فلاسفة اليونان، وفلاسفة الإسلام، ومتكلميه. حينذاك تغير شأن ابن رشد من حال إلى حال، فانقلب الخوف شجاعة، والإحجام إقداماً، واليأس رجاءً وأملاً، وتحدث في ذلك الأمر بلهجة الواثق، وجرأة العالم، بما أحسن موقعه عند الأمير، وأكسبه إعجابه وتقديره، حتى كلفه بشرح مذهب أرسطو لما رآه فيه من دراية وكفاية لذلك، وقد قام ابن رشد بذلك ـ كما يقول دي بور ـ على نمط لم يسبق إليه[1].

وفحوىٰ هذه الرواية أن تكليف ابن رشد بشرح كتب أرسطو كان من الأمير مباشرة وفي أول مجلس التقيا فيه.

ولكن المراكشي ينقل لنا عن ابن رشد نفسه رواية تدل على أن ذلك التكليف كان مباشرة من ابن طفيل لا من الأمير، وإليك نص المراكشي:

قال (ابن رشد) استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً، فقال لي سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكىٰ من قلق أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها، ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعي من ذلك إلا ما تعلمه من كِبرَ سني، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه.

قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته

(١) دي بور ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥٥.

من كتب الحكيم أرسطو طاليس[1].

روايتان متناقضتان في الظاهر، ولكننا قد لا نعدم طريقاً للتوفيق بينهما، وقد يكون من الميسور أن نفهم أن ما جرىٰ بين ابن طفيل وابن رشد كان توطئة وتمهيداً لتقديمه إلى الأمير، ولن يكون من الطبيعي حينئذٍ لإبن رشد قد مثل بين يدي الأمير وعنده فكرة عما طلب من أجله، وعلم باتجاهاته وميوله، فلو كان ذلك كذلك لما استولى عليه الخوف، ولما تهيب الظهور بآرائه الفلسفية.

كذلك ليس من المستطاع أن نتصور أن ذلك الحديث جرىٰ في مجلس الأمير وبحضرته إذ لا معنى لتقدم ابن طفيل بهذا التكليف، وتحديثه عمن هو حاضر في المجلس، ولا سيما والأمير في مجلسه هو مثار كل رأي، وزمام كل حديث.

فإذاً لا نرى وجهاً للتوفيق بين الروايتين إلا أن يكون ما دار بين ابن طفيل وابن رشد بعد مقابلة أبي يعقوب وإعجابه بابن رشد مما جعله يرسل إليه بذلك التكليف فيما بعد علىٰ يد ابن طفيل. وهذا هو الأوفق في إزالة ما قد يتوهم من تعارض بين الروايتين.

٣ ـ مؤلفاته

لقد أردت في هذا المبحث بالذات أن أتعرض بشيء من التعريف بأسماء المؤلفات والشروح التي تركها ابن رشد، والتي ما زالت موجودة بين أيدينا، مع الإشارة ـ إشارة موجزة ـ إلى أهمية كل واحد منها وطبعاته المختلفة إذا كان مطبوعاً، ورقم مخطوطاته إذا كان لم يزل ـ بعد ـ حبيساً في عال المخطوطات، وإنني في

(١) عبد الواحد المراكشي ـ المعجب في تلخيص أخبار العرب ـ القاهرة ـ ١٩٦٣ م ط ٣ ص ٣١٥.

هذه الدراسة حاولت بيان أسماء أهم الكتب التي تضمنت ما ينسب لفيلسوفنا من كتب، نشرع في بيان أهمية كل كتاب من الكتب المتداولة والتي تأكد من وجودها سواء كانت مطبوعة أو مخطوطة.

أ ـ شروح وتلخيصات:

تفسير ما بعد الطبيعة:

هذا التفسير من نوع الشرح الأكبر، وهو الذي يعد خاصاً بابن رشد دون غيره من الفلاسفة الذين ظهروا قبله، والذين لم يستعملوا من التفسير غير ما نسميه «بالتلخيص» أي: صهر النص بحيث لا يستطيع التمييز بين المتن والشرح.

ويعتبر هذا الكتاب تفسيراً أو شرحاً أكبر لكتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة» أو الميتافيزيقا. ويسمىٰ بالشرح الأكبر Grand Commenntiare.

تلخيص ما بعد الطبيعة:

ويحتوي هذا الكتاب على أربع مقالات لا خمسة كما يقول ابن رشد، تبحث المقالة الأولى في المصطلحات التي تستعمل في علم ما بعد الطبيعة كالموجود والهوية والجوهر والهيولى والصورة والقوة والفعل والمبدأ والإسطقس... الخ.

أما المقالة الثانية فتبحث في مطالب ما بعد الطبيعة كأنواع الوجود وغيرها.

والمقالة الثالثة: عنوانها «في اللواحق العامة لعلم ما بعد الطبيعة» كموضوع القوة والفعل وأيهما يتقدم الآخر سواء بالزمان أو السببية، كما تبحث في الواحد والكثير والأضداد والعدم.

والمقالة الرابعة والأخيرة: تعده من أهم مقالات هذا الكتاب، وموضوعها أشرف موضوعات الميتافيزيقا، إذ تبحث في المحرك الأول،

وحركات الجرم السماوي وهل للأجرام السماوية عقول، وتدرس العناية الإلهية وصلتها بالخير والشر الموجودين في عالمنا الأرضي.

تلخيص كتاب الشعر:

ويذكر ابن رشد الغرض من تأليفه حيث يقول: الغرض من هذا القول تلخيص ما في كتاب أرسطو طاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم، أو للأكثر؛ إذ كثير مما فيه هي قوانين خاصة بأشعارهم.

تلخيص كتاب البرهان:

وهو يتعرض إلى كتاب البرهان لأرسطو وتطبيقه قواعده وأصوله على نظرياته في السببية واتفاق العقل والشرع، وتفضيله للمبادىء البرهانية على غيرها من أنواع الأقيسة الأخرى الخطابية والجدلية.

تلخيص كتاب الحس والمحسوس:

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاث مقالات:

١ ـ الحس والمحسوس.

٢ ـ في الذكر والتذكر وفي النوم واليقظة.

٣ ـ أسباب طول العمر وقصره.

تلخيص كتاب الخطابة:

تلخيص كتاب النفس:

ويتضمن تلخيص لكتاب أرسطو «النفس» وكذلك فقد تضمن عرضاً ونقداً لآراء من سبقوه كابن سينا وابن باجة وكذلك شرّاح أرسطو من اليونان كثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي.

تلخيص كتاب السماع الطبيعي:

وهو يتضمن آراءه الفلسفة مقرونة بأدلة أرسطية يأخذ بها للبرهنة على صحة آرائه.

تلخيص كتاب السماء والعالم:

أما عن الموضوعات التي يبحثها ابن رشد في هذا الكتاب متابعاً أرسطو فقد حددها في مفتتح كتابه قائلاً: «غرضه ـ أي: أرسطو في هذا الكتاب المترجم بكتاب «السماء والعالم» التكلم في الأجسام البسيطة الأولى التي هي أجزاء العالم أولاً، وإليها ينقسم، وفي اللواحق والأعراض التي توجد لها، وللعالم بأسره مثل أنه واحد أو كثير ومكوَّن أو غير مكوَّن. وذلك أنه لما تكلم في الكتاب الذي قبل هذا ـ بقصد «السماع الطبيعي» ـ في الأمور العامة للموجودات الطبيعية على ما يقتضيه التعليم المنتظم، ابتدأ بالتكلم في الأمور الجزئية، وابتدأ من هذه بأبسطها، وهي أجزاء العالم وما يلحق ذلك»[١].

تلخيص كتاب الآثار العلوية:

وهو يتعرض إلى آراء أرسطو في الآثار العلوية على الجوانب المادية الملموسة، ولكن ابن رشد لم يكتفِ بعرض هذه الآثار وإنما أضاف إليها الشيء الكثير من مشاهداته ومعارفه الشخصية[٢].

تلخيص كتاب الكون والفساد:

وفيه يتعرض إلى تساؤل أرسطو عما إذا كانت الأشياء تعود إلى أعيانها أو لا تعود، وعما إذا كان من الحق عودة بعضها بالعدد

---

(١) ينظر: د. عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد، دار الرشاد ـ القاهرة ٢٠٠٠، ص ٧٩.

(٢) ابن رشد، كتاب السماء والعالم ص ٢.

وبالشخص في حين أن البعض الآخر لا يعود إلا بالنوع، ولعل أخطر ما في التلخيص، نص يتعلق برأي ابن رشد في خلود النفس وكيف أن الأشياء تعود بأنواعها لا بأعيانها وأشخاصها[1].

تلخيص كتاب المقولات:

تلخيص كتاب القياس:

تلخيص كتاب العبارة:

شرح أرجوزة ابن سينا في الطب:

وقد تناول في معرض شرحه لهذه الأرجوزة، دراسة العلاقة بين الطب والعلم الطبيعي، وكذلك العلاقة بين العلم والتجربة.

ب ـ مبتكرات:

بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه:

لهذا الكتاب القيّم عدة طبعات منها طبعة استانبول عام ١٩١٥ م وطبعة القاهرة عام ١٩٥٠ في جزءين.

ويعد هذا الكتاب من المصادر المهمة في الفقه المالكي، ويقول ابن رشد في آخر كتابه هذا، الذي جاء ثمرة لدراساته العميقة في الفقه على يد أبيه وغيره من الفقهاء، موضحاً أقسام الأحكام الشرعية وملخصاً أبوابه[2].

كتاب الكليات في الطب:

يذهب أكثر المؤلفين إلى أن ابن رشد قام بتأليف هذا الكتاب قبل

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب الأثار العلوية، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب الكون والفساد، ص ٣٢ ـ ٣٤.

قيامه بشروحه على أرسطو وتأليفه لكتبه الفلسفية، بمعنى أن اشتغال ابن رشد بالطب إنما كان قبل اشتغاله بالفلسفة.

وموضوع هذا الكتاب ينقسم إلى سبعة أجزاء وواضح من عنوان الكتاب أنه لم يدرس الطب إلى على نحو الكليات، أي أنه درس جميع أنواع الأمراض دراسة عامة دون أن يتطرق إلى التفاصيل الفرعية.

ضميمة لمسألة العلم القديم.

ويتناول ابن رشد في هذا الكتاب بحث مشكلة العلم الإلهي، وهل هو على نحو كلي فحسب، أم أنه إدراك لكل الجزئيات جزئية جزئية، كذل فهو يتطرق إلى إثبات أن معرفة الله تبدأ من الجزئيات للوصول إلى فهمه.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال:

ولهذا الكتاب ترجمة إنجليزية قام بها George Hourani في لندن عام ١٩٦١ كما أن له ترجمة عبرية موجودة في باريس.

ويعتبر هذا الكتاب الأهم في نظريته عن اتفاق العقل والشرع يقول ابن رشد في مفتتح هذا الكتاب: «إن الغرض من هذا القول أن نفحص ـ على جهة النظر الشرعي ـ هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب»[١].

الكشف عن مناهج الأدلة:

ويعرض ابن رشد في هذا الكتاب آراء المتكلمين أولاً ثم ينقدهم ليعلن عن مذهبه، وينقسم هذا الكتاب إلى خمسة فصول يبحث الأول

(١) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ـ مجلد ـ ٢ ـ ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦.

في البرهنة على وجود الله. ويتناول الفصل الثاني مسألة الوحدانية. ويتعرض الفصل الثالث لبحث موضوع الصفات. ويركز الفصل الرابع بحثه في موضوع التنزيه. وأخيراً الفصل الخامس يفيض في دراسة مشكلات حدوث العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والجور والعدل والمعاد.

تهافت التهافت:

وهذا الكتاب غني عن التعريف، ويكفي: أن نقول: إن فيلسوفنا حاول فيه نقض آراء الغزالي، مرسياً دعائم الفلسفة من جديد. وكثيراً ما نراه يكشف عن آرائه بين تضاعيف ردِّه على الغزالي ودفاعه عن الفلسفة.

٤ ـ ثقافته ومنابع فكره

الحقيقة التي تفرض نفسها في حياة فيلسوفنا ابن رشد هي أنه لا شيء يحكى عن حياته غير ما يتصل بمسيرته العلمية. والحق أن الأمر لكذلك بالفعل، فليس هنا ما يحكي عن حياة فيلسوف قرطبة خارج حياته العلمية، ليس لأننا نفقد معلومات عن جوانب أخرىٰ من حياته بل لأن حياته لم تعرف «جوانب أخرى» منفصلة عن نشاطه العلمي.

والواقع أن حياة ابن رشد الفكرية كانت شعله نشاط، لم يكن يكلُّ ولا يملُّ. وكما قال عنه ابن الأبار في الترجمة لحياته، بأنه لم يترك القراءة إلا ليلة وفاة أبيه وليلة زواجه. لقد ترك لنا آلاف الصفحات المليئة بمئات الأفكار التي تعد مثمرة تماماً وصادرة عن ثقافة متعددة المنابع، فلقد كان للبيئة التي عاش فيها ابن رشد الأثر الواضح في تعدد ثقافته الفكرية فالأرث الثقافي الذي كان عند ابن رشد ساعده على تعدد منابعه هذه.

والدارس لكتب ابن رشد يرى هذا التنوع العلمي الذي غلب على

حياته فنلاحظ أن دراساته في الفقه لم تكن نمطية وإنما غلب عليها النظر العقلي، فإنه لم يقف ويجمد على النص وظاهره الديني، فهو حاول أن يخرج النص الديني من نمطيته وطقوسه وأراده أن يكون المنبع والرافد لكل المشاكل الفكرية والدينية والاجتماعية، والناظر لكتاب الضروري في أصول الفقه سيجد هذا المعنى فهو كتبه لا بلغة أصولي وفقيه فحسب بل أيضاً بلغة رجل المنطق والفلسفة، معتبراً «علم أصول الفقه» آلة كالمنطق، وليس علماً قائماً بذاته كما فعل الغزالي على سبيل المثال.

الفصل الثاني

التكوين العقلي لابن رشد

- أولاً: روافد ابن رشد اليونانية، وكيفية تعاطيه معها.
- ثانياً: ابن رشد كشارح لأرسطو وعناصر فلسفته الشخصية.
- ثالثاً: المنهج النقدي عند ابن رشد.

«التكوين العقلي لابن رشد»

يعتبر رأي ابن رشد في «العقل والتعقل» من أهم النواحي في فلسفته، ومن أشدها دلالة على ما في تفكيره من جدة، وما في فلسفته من ابتكار.

إذ يمتاز برأيه في هذا عمن سبقه من فلاسفة الإسلام، كما أنه فاق أستاذه أرسطو، وباينة فيها مباينة واضحة، سواء فطن هو لتلك المباينة أم لم يفطن.

فقد قال بوحدة العقل وعمومه في هذا الوجود، وشرح تلك الوحدة شرحاً أزال غموضها، وحدد مبهمها، وجعلها أمام العقل الإنساني واضحة وضوح الصورة في المرايا المجلوة.

لذلك كانت هذه النظرية من دواعي اشتهار فلسفته، وانتشارها عند المسيحيين طوال القرون الوسطى، وعصر النهضة، بل من أهم نواحي الإعجاب في فلسفته عند الكثير منهم، وليس أدل على نفوذ هذه النظرية عند هؤلاء الأوروبيين من اهتمام أكبر فلاسفتهم حينذاك وهو القديس توماس الأكويني (Thomas Aquinas) بتلك النظرية التي بدت في نظرة مناقضة لوجهة النظر الدينية، فقد هاجمها هجوماً عنيفاً وألف رسالة خاصة بالرد عليها أسماها «وحدة العقل».

لقد اعتنىٰ ابن رشد ـ كما اعتنىٰ الفلاسفة من قبله ـ بتحديد معنى «العقل» على أساس الفارق بين الموجودات المجردة عن المواد، وبين

الموجودات التي هي مواد أو حالة في مواد، أي على أساس التمييز بين الوجود الأشرف والوجود الأخمس.

ولذلك يقول ابن رشد:

«إن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات»[١].

(١) ابن رشد: فصل المقال: ص ٢، ٣.

أولاً: روافد ابن رشد الأرسطية وكيفية تعاطيه معها

في مقدمة تفسيره لكتاب «الطبيعيات يعبر فيه عن إعجابه بأرسطو[1] فيقول:

مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً، وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات، وما بعد الطبيعة وأكملها. وسبب قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت في هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهداً للتحدث عنها.

وبذكر إعجابه هذا في مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو فيقول:

---

(١) ولد أرسطو في جزيرة أسطاغيرا في مقدونية الواقعة على بحر إيجة سنة ٣٨٤ ق.م. كان أبوه نيقومافوس طبيباً لجد الإسكندر. التحق باكراً بأكاديمية أفلاطون وبقي فيها زهاء عشرين سنة متميزاً عن رفاقه بسعة علمه وعمق تفكيره حتى لقبه أفلاطون بـ «العقل» وعيَّنه أستاذاً للخطابة فيها. استدعاه فيليوس المقدوني ليتعهد بالثقافة ابنه الإسكندر الذي ظل ملازماً له مدة أربع سنوات.
بعد موت أفلاطون أنشأ معهد «لوقيون» وكان يلقي دروسه على تلامذته وهو يتحشئ، وهم يحفون به، فعرفت مدرسته بالمدرسة «المشائية» كما عرف اتباعه بـ «المشاؤون».
لقب «بالمعلم الأول» نظراً لإطلاعه الواسع، وقيل لأنه وضع منهجاً عاماً للتفكير الإنساني إلا وهو «علم المنطق» الذي كان يسميه العلم التحليلي، ومات عن عمر بناهز الثالثة والستين (٣٢٢ ق.م.).

«نحمد الله كثيراً على اختيار ذلك الرجل ـ أي أرسطو ـ للكمال فوضعه في أسمىٰ درجات الفضل البشري وهو يقول ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»[1].

إعجاب ابن رشد بأرسطو لم يكن مجرد شعور طارىء فحسب بل إنه كان صادراً عن عقيدة، وذلك لأن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله في أكثر نظرياته. إذ أن ابن رشد يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحاته لكتب أرسطو وهو إذ كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية التي تدل على آراء ابن رشد، ولا سيما في عرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة، والمتكلمين على وجه العموم، فنلاحظ أنه إذا كان ينتقد رأياً من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته، وأيضاً مع مبادىء أرسطو وفلسفته التي يؤيدها ابن رشد تأييداً ظاهراً.

وإذا كان ابن رشد يؤيد أرسطو دون غيره فإن سبب ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان ومحاولته الارتفاع، وهذا هو الذي جعله ينتقد المتكلمين تارة والفارابي وابن سينا تارة أخرى مبيناً أن الكثير من أقوالهم لا تعدو كونها طرقاً إقناعية أو على أحسن الفروض طرقاً جدلية، وكلا الطرفين يعدان في مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

ونستطيع أن نستخلص من ذلك أنه كان ينقد الطريقتين ويرتضي لنفسه طريقاً ثالثاً، فهو ينقد الأدلة الخطابية، لأنها جعلت لأهل الامتناع الذين يسلكون المسلك الإقناعي في جوانب بحثهم واعتقاداتهم. ثم ينقد أيضاً الأدلة الجدلية، إذ أنها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام، ونقده لهم أكبر من نقده لأصحاب المسلك الإقناعي.

---

(١) النزعة العقلية في فلسفة د. محمد عاطف العراقي ابن رشد، ص ٧١.

أما الطريق الذي يسلكه هو طريق البرهان أو القياس البرهاني، لأنه فيلسوفاً أصلاً، والمبادىء التي يلزمها أهل البرهان هي المبادىء العقلية والمنطقية التي لا يستطيع أي فيلسوف التخلي عنها عند بحثه في قضاياه الفلسفية.

ولهذا سوف نحلل فلسفة ابن رشد، ونرى مدى النزعة العقلية ومقدار صحتها في فلسفته.

إن فلسفة ابن رشد تعتبر كلها ذي اتجاه عقلي لا تختلف قوة أو ضعفاً في أي مجال من المجالات التي درسها، ابتداء من نظريته في المعرفة، إلى مشكلة قدم العالم، سواء من جهة الأزلية أو الأبدية، ودراسة الأسباب والمسببات، وإلى مشكلة الفيض ومدى قبوله بها. بالإضافة إلى تعمق دراسته في المشكلة الألوهية والمعرفة الإنسانية.

هذه النزعة العقلية تربط نسقه الفلسفي برباط محكم وثيق وتسري في كل جانب من جوانب فلسفته. فإنه مثلاً قد أجاد في عملية التوثيق بين الحكمة والشريعة مستخدماً «العقل» في ذلك، ولهذا أبرزت نزعته العقلية، برغم أنه عاش في بيئة مليئة بالتعصب على الفلسفة والفلاسفة، وعلى كل نظر عقلي متحرر، يخرج من مألوف القوم. ورغم هذا فإنه يتناول مشكلة التقارب بين الدين والفلسفة، في دراسة مستفيضة، ويقرر لها كتاباً خاصاً بها وهو كتابه: «فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الإتصال» وكذلك كتابه: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة». بالإضافة إلى ما ذكره في كتابه «تهافت التهافت»..

إلا أن أهم حدث وأعظم عمل قام به، والذي بسببه ذاع صيته، وانتشر في أرجاء العالم «شرقاً وغرباً» هو شرحه لأرسطو وتقديم فلسفته خالية من الأخطاء والشوائب والمتناقضات والتأويلات الفاسدة. ولو لم يقدم لنا ابن رشد في المجال الفلسفي سوى هذا الجانب لكان هذا

وحده يكفيه فخراً، لأن هذا الجانب خصص له ابن رشد جزءاً «هاماً» في تفكيره الفلسفي، وأعانه على الوصول إلى التفكير الصحيح في عقليته الفلسفية[1].

بالإضافة إلى أنه انتقد المتصوفين، كما أنه يقدم لنا الأسباب التي لا تجعل من التصوف سبيلاً «عقلياً» يتبعه الإنسان، وهذا صحيح من جانب ابن رشد، إذ أن المتصوفين قد قد اعتمدوا على المشاهدات العلوية، ومكاشفات الأسرار، واعتبروا أنفسهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال، وغدت الحكمة عندهم علماً «باطنياً» في القلب وليس نوعاً من العلم يكتب بالنظر العقلي.

هذا الفيلسوف الذي حيّر الأذهان بعمق فلسفته، وتضاربت الآراء حوله تضارباً لا حصر لها، حول النظريات التي أتىٰ بها في تفسيره للكون والله، وصفاته، ونظريته في المعرفة، وبالإضافة إلى شروحاته وتفاسيره وتلاخيصه لأرسطو، فإن ذلك كان يقوم على أساس ثابت، هذا الأساس الثابت في نظره هو «العقل». فيرجع ذلك إلى نشأته، في بيئة عقلية وتلمذته على أيدي أعظم فلاسفة عصره الذين مجدوا العقل، وكل ما هو عقلي، وهم ابن باجة وابن طفيل.

والحق يقال أن ابن رشد، كان أهم فلاسفة الإسلام الذين أعادوا للعقل مكانته في الفكر العربي والإسلامي، وكما وأعاد إلى الفلسفة اعتبارها الذي فقدته مدة طويلة في الشرق، بعد أن أعلن تهافتها الإمام الغزالي في القرن الثامن عشر الميلادي، لأن ـ ابن رشد ـ يعد الفيلسوف الوحيد الذي حطم آراء الإمام الغزالي، ذلك الرجل الذي غدت الفلسفة عنده وهماً «وضلالاً» فانقضّ على الفلسفة والفلاسفة، يشبعهم هجوماً، ولكن هذا الهجوم سرعان ما تساقط وتهافت، وأصبح سراباً بعد ذلك،

---

(١) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد د. محمد عاطف العراقي ص ٢١.

صاحب الطريق المفتوح، طالما أنه أنكر محاولة الغزالي إلى السلبية إلى حد كبير[١]. .

ونستطيع أن نقول أن هذه النزعة العقلية في فلسفته ما قامت وانتشرت إلا عندما اهتدت إلى طريق البرهان، الذي هو أسمىٰ صور اليقين، وهذا الطريق هو طريق الفلاسفة ومحبي الحكمة، كما يقول ابن رشد: «إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[٢].

يعتقد ابن رشد أن المسلك الخاص بالفلاسفة يجب أن يكون المسلك البرهاني، أو القياس البرهاني، فإن ابن رشد هو فيلسوفاً أصيلاً للمبادىء التي يلزمها أهل البرهان، وهي المبادىء العقلية المنطقية، التي لا يستطيع أي فيلسوف التخلي عنها في بحثه في قضايا الفلسفة.

---

(١) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، د. محمد عاطف ص ٣٠.

(٢) تهافت التهافت، ص ١٠١.

ثانياً: ابن رشد كشارح لأرسطو، وعناصر فلسفته الشخصية

الصورة الشائعة لابن رشد، أنه الشارح لأرسطو، بل وصفوه بالشارح الأعظم، ولولاه ما عرف المسلمون أرسطو على ما هو عليه، ولظلوا يخلطون بينه وبين «أفلوطين» كما هو الحال عند الفارابي، وابن سينا، فهم ينسبون إليه «أثولوجيا» أرسطو طاليس، وهي أجزاء من التاسوعات لأفلوطين(١).

لقد اكتشف ابن رشد استحالة نسبة هذا الكتاب لأرسطو، نظراً لتعارض المذهبيين، كما أن معظم مؤلفات ابن رشد شروح وتلخيصات وجوامع ـ الأكبر والوسيط والأصغر ـ وهي تعادل عشرة أضعاف ما كتب من شروح بالعشرات، والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقليل.

والحقيقة أن الشرح هو تأليف غير مباشر، وليس مجرد شرح، لفظاً بلفظة، أو عبارة بعبارة، يهدف إلى تحقيق وحدة الثقافة العربية والإسلامية، وإدخال الوافد في الموروث، بدلاً من بقائه خارجه، فالوافد علوم وسائل، والموروث علوم غايات(٢).

لذلك فإن ابن رشد، يضع الجزء في إطار الكل، والعبارة في

---

(١) د. حسن حنفي، علوم الوسائل وعلوم الغايات، ص ٢.

(٢) ابن رشد ـ فصل المقال ـ بيروت ـ ١٩٨٠ ـ ص ٨.

سياقها، والكتاب الواحد داخل علمه، والعلم داخل النسق الأرسطي كله، والنسق الأرسطي كله داخل الفلسفة اليونانية، والفلسفة اليونانية في إطار عام من الحضارات المقارنة، تكون حضارة البشر جميعاً.

وينتقل ابن رشد من جدل التأريخ، إلى بنية العقل ذاته سواء كان الشرح تفسيراً، أم تلخيصاً أم جامعاً، ويتحول الشرح إلى عرض الموضوع ذاته، وإيجاد بنيته الداخلية بناءً على القسمة العقلية.

لذلك فإننا نستطيع أن نقول: أن أرسطو يعتبر مؤرخاً للحضارة اليونانية، وابن رشد يعتبر مؤرخاً للحضارة الإسلامية، فالشرح هو إعادة كتابة النص المشروح من حيث التركيز والإسهاب، قد تحذف أجزاء، وتضاف أجزاء أخرى، من أجل التوازن للموضوع...

وقد تسقط الأمثلة اليونانية، وتوضع مكانها أمثلة عربية إسلامية، بدلاً منها حتى تكون أكثر وضوحاً.

والحقيقة المتحصلة أن ابن رشد مؤلف، وأن الشرح مثل الترجمة، فهو تأليف غير مباشر. فمهمة الشرح تقطيع الوافد جزءاً جزءاً، والقضاء على ثنائية المعرفة، وعليه فإن ابن رشد هو المشروح وأرسطو هو الشارح، وذلك لأن رؤية ابن رشد، هي التي تجد لها تصديقاً في قول القدماء.

فشرح ابن رشد لأرسطو هو تطهير لأرسطو من الفلسفة الإشراقية لابن سينا خاصة، وشتان ما بين العقل والإشراق، كما أن ابن رشد يستعمل الشرح ليكون ستاراً يخفي وراءه نقد علم الأشاعرة، وهو الإشراق الكلامي، الذي يستعمل الأقاويل الخطابية، والجدلية، وليست البرهانية والذي ينكر طبائع الأشياء، وإقرار قوانين الطبيعة باسم الإرادة الإلهية، وكأن الله ليس حكيماً، يخلق عالماً لا يحمه قانون ولا يدركه عقل، وعليه فإن الشرح هو تأليف.

لذلك فإن الباحث يذهب إلى أنه من الضروري القول بأن الدارس للفلسفة الرشدية، يجد أنه من أهم الأشياء أن يضع في اعتباره أهمية شروح ابن رشد لأرسطو. إنه يعد واجباً على المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي، عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد، والتي لا تمثل غير جانب وأحد من فلسفة ابن رشد، لذلك فإننا إذا أردنا الغوص وراء المعاني الباطنة والحقيقية لفلسفة فيلسوفنا، فلا بد من الرجوع إلى شروحه.

ودليل الباحث على ذلك، أن الدارس لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالما يجد الباحث فيها أيضاً دعوة إلى اللجوء إلى البرهان. وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال: إن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقية، إذ أن العامة قد جرت على أن المفكر حين يؤلف كتاباً يودعه أفكاره الخاصة، وحين يشرح أو يفسر كتاباً لغيره يقتصر على إيراد أفكار واضع الكتاب لنفسه.

وورد الباحث على ذلك: إن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تماماً عن ذلك؛ فهو في البداية يبدي إعجابه الشديد بأرسطو، وبعدذلك نجد بين هذه الشروح تأكيداً لما يذهب إليه في ثنايا مؤلفاته.

وهذا إن دلنا على شيء، فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح فيلسوفنا، بحيث نضمها إلى مؤلفاته، إذا أردنا فهم شخصيته الفلسفية فهماً دقيقاً، بل أن مؤلفاته تعد ـ من بعض الزوايا ـ أقل أهمية من شروحه.

يوضح الباحث ذلك بالقول: بأن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، تعد مشكلة زمنية تأريخية، بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم في عصرهم، قبل البدء في تقرير نظرياتهم، وضع محاولة

للتوفيق بين الدين والفلسفة. ويذهب الباحث إلى أن هذا هو الدافع عند ابن رشد مثلاً لكتابة «فصل المقال» و «مناهج الأدلة»، وهذان الكتابان طالما احتفل بهما.

بالإضافة إلى أن كتابه «تهافت التهافت» إنما كان الهدف الأساسي منه مجرد الرد على الغزالي، وعليه فإن الباحث يرى أنه يتضمن عرضاً نقدياً.

في الحقيقة أن ابن رشد، قد أبدى إعجابه بأرسطو. ودليل الباحث على ذلك، أننا إذا رجعنا إلى شروحه وبعض تأليفه وجدناه يفضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه، والذين أتوا بعده حتى زمان ابن رشد، فهو مثلاً يقول في مقدمة تفسيره لكتاب الطبيعيات:

«مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً. هو الذي ألف علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، وأكملها، وسبب قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت في هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها.

ويقول ـ ابن رشد ـ في مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو: «نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل ـ أي: «أرسطو ـ للكمال، فوضعه في أسمىٰ درات العقل البشري، والتي لم يستطع أن يصل إليها، أي رجل في أي عصر».

ويود الباحث أن يشير إلى أمر مهم في معرض الحديث عن ابن رشد، أن الإعجاب الذي كان لدى ابن رشد، لم يكن مجرد شعور طارىء فحسب، بل نرى أنه كان صادراً عن عقيدة راسخة. ودليل الباحث على ذلك، أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو، وتبرير أقواله في أكثر نظرياته، فنراه يتأثر بأرسطو، ويرى أنه لم يكن مخطئاً، لأنه اتبع المنهج البرهاني. وإذا فهمنا ما يعنيه

البرهان ـ استطعنا القول بلا أدنى تردد أن شروحه هذه تعني جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث يرى الباحث أنه لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته، إلا إذا استخلصنا فهماً لها، وتأويلاً من خلال تلاخيصه وشروحه على أرسطو بوجه خاص، بل لا بد أن نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره، فهو دائماً ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة إلى سياق شروحه.

فالباحث يرى أن فيلسوفنا كان إذا أراد أن يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه كان يتجاز التفسير والتعليق، ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية اللاهوتية، ولا سيما في معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة، والمتكلمين على وجه العموم.

والباحث يؤكد ذلك من جانب آخر وهو: إننا إذا تعمقنا في شروحه وتلاخيصه، وجدنا من جانبه مغزى غاية في الدلالة، هذا المغزى يتمثل في أنه إذا كان ينقد رأياً من الآراء، فذلك لأنه لا ينفق مع فلسفته.

نضرب على ذلك مثالاً واضحاً من تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. حيث يقول فيلسوفنا في تلخيص كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو: «إن قصدنا من هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة، وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثير من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف علي ما فيها من حق أو ضده».

يحاول ابن رشد ـ إذن ـ الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر

ظهوراً بيّناً من خلال شروحه وتفاسيره من خلال مؤلفاته أيضاً.

أما السبب في تأييد ابن رشد لأرسطو دون غيره فإن الباحث يرى، أن سبب ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان. وكذلك محاولته الارتفاع إلى هذا المستوى البرهاني، الذي جعله ينقد المتكلمين تارة، والفارابي وابن سينا تارة أخرى، مبيناً أن الكثير من أقوالهم لا تعدو كونها طرقاً إقناعية، وعلى أحسن الفروض طرقاً جدلية، وكل من الطريقتين تعدان في مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

يقول الباحث هذا ويؤكد على هذا القول، بأن هناك الكثير من النصوص التي تقطع بذلك قطعاً لا مجال للشك فيه، فهو يقول في تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو: «فليس بواجب أن تفحص فحصاً بالغاً عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخاريف، بل ينبغي أن تفحص وتسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان».

وإذا قال قائل بأن هذا القول في مدلوله يعد قولاً أرسطياً، فالباحث يرى من جانبه، قولاً من «تهافت التهافت» لابن رشد، يؤيده اتجاه فيلسوفنا إلى البرهان.

فهو يقول:

«أعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان». كما يقول في معرض تفضيله الطريق البرهاني على ما عداه من طرق أخرى: «إن الأقاويل البرهانية قليلة جداً حتى أنها كالذهب الإبريز من سائل المعادن، والدر الخالص من سائل الجواهر».

كما يقول فيلسوفنا في معرض رده على الإمام الغزالي: «إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان، فهم قد طلبوا معرفة الوجودات بعقولهم، غير مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة».

ابن رشد يقول هذا في مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شروحه لمؤلفات أرسطو. فهو يقول في تفسيره لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو ـ في معرض رده على علماء الكلام، الذين هم أساساً، فيما يرى، أهل جدل لا برهان ـ يقول ابن رشد: «فإنه لما كان هذا العلم، يقصد منه نصرة آراء قد اعتقدوا فيها، وأنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من الأقاول اتفق، سوفسطائية كانت، جاحدة للمبادىء الأقل، أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها».

ويستخلص الباحث من ذلك كله، أن ابن رشد ينقد طريقين، ويرتضي لنفسه طريقاً ثالثاً، فهو ينقد الأدلة الخطابية ـ وهذا هو الطريق الأول ـ لأنها جعلت أهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعي في جوانب بحثهم واعتقادهم.

وهو ينتقد أيضاً الأدلة الجدلية، وهذا هو الطريق الثاني ـ إذ أنها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام. ونقده لهم أعنف من نقده لأصحاب المسلك الإقناعي. فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلاسفة..

أما الطريق الثالث ـ وهو كما قلنا أن ابن رشد يرتضيه لنفسه ـ فهو طريق البرهان وهو عنده خاص بالفلاسفة، أو ينبغي أن يكون كذلك. وابن رشد يؤيد المسلك البرهاني أو القياس البرهاني، لأنه فيلسوف أصلاً. والمبادىء التي يلتزمها أهل البرهان هي المبادىء العقلية والمنطقية، التي لا يستطيع أي فيلسوف التخلي عنها في بحثه قضايا الفلسفة.

ثم إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو، وجدنا ابن رشد يقول: «إن البرهان يقرر أننا نعلم علماً حقيقاً متى علمناه لا لأمر

عارض على نحو ما يفعل (السوفسطائيون بل متى علمناه علمنا بالعلة الموجودة لوجوده، وعلمنا أنها علّته، وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة»[1].

كما يذهب إلى أنه إذا كان من الضروري أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائله، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعاً: أي علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج لنفسه.

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرف بالعقل وهو الذي يدرج أجزاء القضية المعروفة بنفسها، دليل هذا أن النتيجة الضرورية ـ فيما يرى ابن رشد ـ لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية.

وإذا كان من شرط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية.

فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية ـ أي: غير مستحيلة ولا متغيرة. .

ولقد بلغ إعجاب ابن رشد بأرسطو وتقديره له إلى درجة كبيرة، بل إلى حد مبالغ فيه، حيث يلحظ الباحث ذلك من كلام ابن رشد في مقدمة كتاب «الطبيعيات» لأرسطو، وفي مواضع مختلفة من كتابه: «تهافت التهافت» فقد وصفه بأوصاف تجعله في أقصى درجات الكمال الإنساني فضلاً وعقلاً، وهو في نظره الإنسان الأكمل، والمفكر الأعظم، الذي وصل إلى الحق المجرد عن الباطل، فإذا فهم مذهبه على حقيقته، وأنه لا يتعارض مع أسمى معرفة يصل إليها بشر، ولقد بلغت الإنسانية بتطورها في

---

(١) ابن رشد: مقدمة كتاب الطبيعيات لأرسطو. ص ٥٠.

شخصه إلى درجة لا غاية لأحد وراءها سمواً ورفعة لأنه برهان بيّن، ودليل واضح على مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي، وستكشف لنا الأيام عن رفع كل التناقضات المظنونة في مذهب أرسطو عندما يجرد الناس عقولهم لفهم فلسفته على حقيقتها.

وقد ازداد ابن رشد غلواً في ذلك، حتى أنكر على الفلاسفة الذين جاؤوا بعد أرسطو إلى عصره هو أيَّ أثر للتجديد والزيادة على ما خلفه المعلم الأول.

يقول ابن رشد: «إن مؤلفات هذا الكتاب «الطبيعيات» هو أرسطو بن نيكوماكس، أعقل أهل اليونان، وأكثرهم حكمة وواضع علوم المنطق، والطبيعيات وما وراء الطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها، وقد قلت أنه واضعها لأن جميع الكتب التي وضعت قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر بإزاء كتبه. وقد قلت إنه متممها لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم لم يستطيعوا زيادة شيء على ما وضعه ولا وجدوا فيه خطأ[1].

من هذا يتضح أن ابن رشد يقدس فلسفة أرسطو ومنطقه إلى حد حَوّلَ لكثير من المؤرخين اتهامه بالتعصب والمغالاة، وحمل البعض على الحكم عليه باقتفاء أثر أرسطو حذواً بحذوٍ من غير مخالفة أو تجديد، يقول «ابن خلدون» في تاريخه: «وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف»[2]. ولئن دل كلام ابن خلدون هذا على اتباع ابن رشد لأرسطو في شرحه وتلاخيصه لكتبه فإننا نجد فيلسوفاً من فلاسفة الأندلس في القرن

---

(١) ابن خلدون: هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ولي الين التونسي الحضرمي الأشبيلي المالي، أصله من أسرة أندلسية توطنت في أشبيلية، ثم نزح أجداده من أشبيلية إلى تونس في أواسط القرن السابع للهجرة، ويعود أجداد ابن خلدون بنسبه إلى نبي وائل من قبائل اليمن، ولد سنة ٧٣٢ هـ وتوفي في مصر سنة ٨٠٨ هـ، وهو من عظماء القرن الثامن الهجري.

الثالث عشر الميلادي، وهو ابن سبعين، يعمم هذه الظاهرة، ويحكم بها على ابن رشد، سواء أكانت في شروحه لكتب أرسطو أو في نتاجه الفكري وتفكيره الفردي.

يقول ابن سبعين:[(١)]

«وأما ابن رشد فمفتون بأرسطو ومعظّم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات، ولو سمع الحكيم ـ أرسطو ـ يقول أن القائم قاعد في زمان واحد لقال هو به واعتقده، وأعظم تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها أو يمشي معها في نفسه». ثم يقول في وصفه: «قصير الباع قليل المعرفة، بليد التصور..».

غير أنه قليل الفضول، ومنصف، وعالم بعجزه، ولا يعول عليه في اجتهاده، لأنه مقلد لأرسطو..»[(٢)].

ولعل الباحث يلمس من هذا، التعصب والتحامل على ابن رشد، فما كان قصير الباع، ولا قليل المعرفة، ولا بليد التصور، كما أن إعجابه بأرسطو لم يصل إلى حد البله والغباء الذي يجمع فيه بين المتناقضات في معتقد واحد، والذي يطمس معالم الجهود التي بذلها ابن رشد، ويمحو كل أثر من آثاره، الجدة والابتكار في مذهبه.

نعم ربما كانت الفلسفة الإسلامية قبل ابن رشد، وعلى يدي الفارابي وابن سينا، مترددة بين أفلاطون وأرسطو، فمن هذا جرعة ومن ذاك أخرى؛ بل ربما استحدث من غير طريق اليونانيين علوماً كثيرة؛ بخلافها ابن رشد في زمنه؛ فقد كادت أن تجتمع في مجال واحد أقرب ما يكون إلى فلسفة أرسطو والمشائين منه إلى أفلاطون والأفلاطونيين،

---

(١) ابن سبعين وفلسفة الصوفية ـ بيروت ـ عام ١٩٧٣م ـ ص ٩٠.
(٢) عاطف العراقي ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ـ بيروت ـ ٢٠٠٠ ـ ص ٢٥٠.
(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٧٨.

وابن رشد نفسه يلوم الفارابي وابن سينا على بعدهما عن فلسفة أرسطو، حتى ألّف كتاباً في مخالفة الفارابي له[١].

وقد دفع إعجاب ابن رشد بأرسطو إلى تناول جميع ما وصل إليه من مؤلفاته، بالشرح والتحليل والتوضيح.. وقد شرحها ثلاثة شروح:

فأولها: الشرح الصغير: وهو عبارة عن تحليل وجيز، على طريقه نثر المنظوم، وما فيه من كلام هو كلام ابن رشد ذاته.

وثالثها: الشرح الكبير: وفيه يقتبس، كل نبذة من كلام أرسطو مع التنبيه عليها بقوله: «قال أرسطو وبعد ذلك يسهب في الشرح والإيضاح، ويتعمق ويستطرد بغزارة وسعة مادة.

ويظهر أن أرسطو وضع هذه الشروح بحسب الترتيب المتقدم، ويستدل على ذلك بأنه في آخر الشرح الكبير للطبيعيات: وهو الذي أتمه حوالي الستين من عمره، قد أشار إلى شرح أوجز منه، سابق عليه، وكذلك في الشرح الأوسط، أعطى عهداً على نفسه بوضع الشرح الكبير.

غير أن ابن رشد في هذه الشروح الثلاثة كثيراً ما يضيف من عنده هو، يبث فيها آراءه الشخصية، لاوياً عنان فلسفة أرسطو إلى ما يرى ويعتقد، ومتخذاً شرحها سبيلاً لبيان مذهبه هو، أو بعبارة أخرى، ينهج في هذه الشروح منهجاً يتفق مع فهمه الشخصي لأرسطو، غير مقيد فيه بأفهام الشراح السابقين من اليونانيين والإسلاميين.

---

(١) الفارابي: هو أبو النصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، وأبوه محمد بن أوزلغ بن طرخان كان قائد جيش، وهو فارسي الأصل، وبلده وسيج بمقاطعة فاراب وهو بلد تركي في خراسان، هذا ما أجمع عليه المؤرخون، وذكر «منك» أن بلده إطرار فيما وراء النهر.

والفارابي كثير غيره من العصاميين لا يعرف تاريخ ولادته.

توفي في الثمانين من عمره في رجب سنة ٣٣٩ هـ (ديسمبر ٩٥٠) فهو من مواليد ٢٦٠ هـ، قررنا هذا التاريخ فرضاً. ولا نظنه بعيد عن الحقيقة.

ثالثاً: المنهج النقدي عند ابن رشد

يرى الباحث أن ابن رشد، يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأسباب عديدة، قد يكون على رأسها ما تميز به من حس نقدي. إننا لا نجد حساً نقدياً بهذه الصورة الشاملة والدقيقة عند الفلاسفة العرب الذي سبقوه في المشرق العربي كالفارابي[1] وابن سينا، أو وجدوا في الغرب العربي قبله كابن باجه وابن طفيل[2]. إن نقد هؤلاء الفلاسفة يعد نقداً

(١) ابن باجه: هو أبو بكر محمد بن يحيىٰ الملقب بابن الصائغ أو ابن باجه، ويعرفه علماء الغرب في القرون الوسطىٰ باسم اقحباس. من أشهر علماء الغرب في الأندلس، وكان مشهور بالطب والرياضيات والفلك، ويشبه الفارابي في تفوقه في الموسيقى لا سيما التوقيع على العود.

وقد ولد بسرقصة في أواخر القرن الحادي عشر للمسيح، ولما شب تحول إلى أشبيلية عام ١١١٨ للمسيح حيث أقام وانقطع لتأليف كتب في المنطق واحد تلك الكتب موجود بمكتبة الأسكوريال تحت عدد ٦٠٩. وقد ورد في تاريخ الحكماء، وفي حياة ابن الخطيب (للمكاري) أن ابن باجه كان وزير بحر ابن أبي بكر حفيد يوسف بن تاشفين، ولكن هذه الرواية مرتاب في صحتها لأن يحن الذي كان أمير فاس، لعهد جده يوسف فرّ من فاس عام ١١٠٧ بعد وفاة جده لأنه ثار على عمه علي بن يوسف صاحب الإمارة بعد يوسف. وقد قضىٰ ابن باجر ولم يبلغ مبلغ الكهول عام ٥٣٣ هـ. الموافق ١١٣٨ م وروى بعض المؤرخين أنه مات مسموماً قضت عليه غيره قرنائه في الطب. محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب المكتبة العلمية ـ بيروت ـ ص ٧٩.

(٢) ابن فرحون اليعمري: إبراهيم بن الدين: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق محمد الأحمدي أبو الفور ـ القاهرة ـ دار التراث للطباعة والنشر ـ ١٩٧٢ ـ ص ٢٨٤.

جزئياً لفيلسوف معين دون غيره. أو لاتجاه فكري فلسفي محدد، دون الفلاسفة والاتجاهات الأخرى.

أما بالنسبة لابن رشد، فقد توافر له الحس النقدي الشامل والدقيق. ودليلنا على ذلك، أننا لا نجد فيلسوفاً من الفلاسفة، أو اتجاهاً من الاتجاهات التي سبقت ابن رشد، إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد بتوجيه سهام النقد إليه، فهو قد نقد المتكلمين ومن بينهم الإمام الغزالي، ونقد أهل الظاهر، ونقد الفارابي وابن سينا، ونقد الصوفية، إلى آخر هذه الاتجاهات الفكرية والفلسفية.

وإذا تساءلنا عن الأسباب التي من أجلها احتل ابن رشد تلك المكانة، استطعنا من جانبنا القول، إن أهمية هذا الفيلسوف في تأريخ الفكر الفلسفي العربي، ترجع إلى بروز الحس النقدي عند هذا الفيلسوف من جهة، ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى، حتى أن فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، ولهذا نقول عنه أنه فيلسوف العقل في الإسلام.

ولا يعني هذا أن الحس النقدي أو المنهج النقدي الذي سار عليه ابن رشد يعد شيئاً غير الجانب العقلي عند هذا الفيلسوف، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ يرى الباحث أن المنهج النقدي في فلسفة هذا الفيلسوف كان قائماً على أساس تمسك ابن رشد بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة. بمعنىٰ أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاهاً من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل؛ بحيث لا يرضىٰ بديلاً عنه. إنه كما ـ سنرىٰ ـ حين يبين أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينقده لأنه ابتعد عن المسار العقلي.

وحين يبرز ضعف الطريق الصوفي، فإن ذلك يقوم على أساس اعتقاده بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقيا.

ويود أن يشير الباحث إلى أننا إذا كنا نجد عند ابن رشد منهجاً نقدياً، فإن هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفي، إذ لا يخفىٰ علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكراً فلسفياً، فإن هذا الفكر الفلسفي لا بد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لأراء الآخرين، أي أن المفكر لو كان متابعاً لآراء الآخرين مقلداً لهم فإنه لا يستحق أن يسمىٰ بالفيلسوف، ولا يصح أن نقول بأنه يكتب في مجال الفلسفة.

ويود الباحث أن يقول: إن ابن رشد حين اتبع منهجاً نقدياً، فإن مذهبه الفلسفي قد جاء معبراً عن فكر صاحبه. لقد جاء فكره مختلفاً عن فكر الآخرين، إذ لا يخفىٰ علينا أن أي إبداع في مجال العلوم الإنسانية لا بد أن يقوم على الذاتية، وعلى النقد، وعلى التفكير الحر المستقل، وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافىٰ مع التقليد. إن المقلد يتلاشىٰ فكره في خضمّ الآخرين، لأنه لا يختلف في فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره. . .

وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجاً نقدياً يخالف فيه ما اتفق أو تواضع عليه غيره، فإنه من الطبيعي أن نجد أفكاراً معارضة، وهجوماً إلى درجة كبيرة. ولعل هذا ما يفسر لنا نكبة ابن رشد قبل وفاته. ولكن الخلود الفكري كان له، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه.

إن ابن رشد خالد لخلود منهجه النقدي، ومن تسببوا في نكبته لا نسمع عنهم إلا أسماء، مجرد أسماء في صحف الأهمال والنسيان.

ويود الباحث الإشارة قبل تحليل أبعاد المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، إلى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف، عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه.

ولا يخفىٰ علينا أن التحكيم الذي يقوم به القاضي بين الخصمين

قد يكون مؤدياً إلى تنمية الروح النقدية بصورة أو بأخرى، هذه الروح التي ظهرت في تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة، وترجيح رأي على رأي، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التي وجدها في فكر السابقين عليه.

وما يقال عن القضاء، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به، فإن هذا الاتجاه قد أفاده في تكوين اتجاهه النقدي في الفلسفة، إذ أن الدارس لكتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يلاحظ حساً نقدياً دقيقاً، وقد عبر عن ذلك ابن فرحون[١].

حين قال: إن الدراية كانت أغلب من الرواية، أي أن النظر العقلي النقدي كان غالباً على منهج هذا الفقيه، حين كان يبحث في هذا المجال ـ مجال الفقه ـ.

فابن رشد في بداية كتابه هذا يبحث في القياس الشرعي، وينادي بالاجتهاد والتأويل. إنه يعرّف القياس ويبين وظيفته حين يقول: «إن القياس الشرعي إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشيء المسكوت عنه لشبهة بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما.

ولذلك كان القياس الشرعي صنفين: قياس شبه، وقياس علة[٢].

ينتهي الباحث من هذا إلى القول: إننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور المنهج النقدي عند ابن رشد، فإنه لا بد أن نضع في الاعتبار عوامل ساعدت ابن رشد على تكوين هذا المنهج، منها اشتغاله

---

(١) ابن رشد ـ أبو الوليد ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ تحقيق مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٩٦٠ ـ ص ٤.

(٢) حسن حنفي: بحث بعنوان «الفلسفة والتراث» ضمن كتاب (الفلسفة العربية المعاصرة ـ مواقف ودراسات)، المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

بالقضاء، ودراساته في المسائل الفقهية الخلافية، وخاصة إذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء كان ذلك في المسائل الفقهية الخلافية، أو في الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي يبحث فيها، سواء في كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة، وإن كنا نرى أن كتبة الشارحة، أي الكتب التي شرح فيها فلسفة أرسطو، تعد أعلى في الحس الفلسفي النقدي من كتبه المؤلفة كفصل المقال، ومناهج الأدلة في عقائد الملة، وتهافت التهافت، تلك الكتب التي ترتبط بأسباب وجوانب تاريخية.

إن شرحه لكتب أرسطو، وخاصة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو. نجد فيها أكثر آراء ابن رشد الجريئة والعقلانية والنقدية.

أسلوبه النقدي

سرعان ما يتبادر إلى الذهن عند التطرق إلى أسلوب ابن رشد النقدي اسم الفيلسوف الغزالي وكتاب «تهافت التهافت» الذي تضمن وبشكل خاص ذلك النقد. ولا نريد الغوص في حيثيات ذلك النقد، إلا أن ما يهمنا هنا هو نقد ابن رشد بشكل عام كخطوة من خطوات منهجه، فما هي الأسس التي اعتمدها ابن رشد في توجيه انتقاداته للغزالي وما هي المأخذ التي يأخذها عليه وهل تأثر بفكر الغزالي وما هو وجه ذلك التأثر؟

ومن أولى الأسس التي اعتمدها ابن رشد في منهجه النقدي، العقلانية التي تنطلق من منطق أرسطو البرهاني الذي رأى فيه قمة التفكير العقلي، وهذا ما يجعلنا نمر ولو بشكل سريع إلى الكيفية التي تعامل بها مع الشروحات الأرسطية حيث أخذ على عاتقه ـ وبأمر من الخليفة الموحدي ـ مهمة شرح فلسفة أرسطو فانفرد من دون شراحه الآخرين بسبر أغوار تلك الفلسفة وكانت شروحاته لها على ثلاثة أصناف: الشروح الكبرى والشروح الوسطى وأخيراً الشروح الصغرى أو كما تسمى «بالتلخيصات». وفي الشروح الكبرى يتناول ابن رشد كل فقرة من

فقرات أرسطو ويوردها كاملة ويوضحها عبارة عبارة وفقرة فقرة، وفي الشروح الوسطى يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط، ثم يشرح الباقي دون أن يميز بين ما هو خاص به وما هو خاص بأرسطو[١].

أما في التلخيص أو الشروحات الصغرى يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دائماً دون أن يعرض مذهب أرسطو بنصه، بل أنه يحذف أقوال ويضيف أخرى وبما يوضح عبارة أرسطو، فهو يحذف من تلاخيصه الأقاويل الجدلية ويقتصر على ذكر الأقاويل العلمية[٢]. «فلنبدأ بأول كتاب من كتبه وهو المعروف بالسماع الطبيعي. ونلخص ما في مقالة مقالةً منه من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضاً منها الأقاويل الجدلية، لأنها إنما كان مضطراً إليها عندهم في الفحص عن المطالب الفلسفية، قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية»[٣].

لقد باتت شروحاته الأرسطية جزءاً لا يتجزأ من فلسفته الخاصة إذ أنه عرض آرائه ضمن سياق شروحاته تلك، وهو عندما يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية والكلامية ولا سيما في معرض رده على الأشاعرة[٤].

وخلاصة القول في هذه النقط أن ابن رشد يعرض النص أولاً، ثم يناقشه ويحلله ومن ثم يؤيده بما أتيح له من أدلة برهانية، ولم يشأ ابن

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني: مقدمته لكتاب ابن رشد «تلخيص كتاب النفس»، ص ١٥ - ١٦.

(٢) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي (ضمن رسائل ابن رشد الفلسفية) نشرة حيدرآباد ١٩٤٧، ص ٣.

(٣) وطريقة ابن رشد هذه يمكن ملاحظتها بشكل خاص في كتابه «تفسير ما بعد الطبيعة».

(٤) انتقد الإمام الغزالي في الكثير من كتبه وخاصة «تهافت الفلاسفة» و «المنقذ من الضلال» الفلاسفة بشكل عام وتركز أغلبه على مسألة الألهيات ورأى بأنهم قد توصلوا بهذا الشأن إلى نتائج غير صحيحة وأنهم لم يتثبتوا التدقيق في البراهين=

رشد أن ينتقد أرسطو في أي موضع من تلك الشروحات حتى وإن خالفه في بعض الأمور ـ كموضوع المرأة مثلاً ـ فإنه لم يوجه إليه كلمة نقد واحدة. وهو الشيء الذي يدل دلالة قوية على مدى إعجابه بأرسطو.

وهكذا دفعه إعجابه بأرسطو وفلسفته إلى الذود عنهما في كتابه «تهافت التهافت» وتهذيبها مما لحقها من شوائب الفلسفة الأفلوطنية، ولكن انتقاده ذاك لم يكن بإطلاق عام على الإمام الغزالي[١]، بل نراه في بعض المواضع يشاطر الغزالي في انتقاده لآراء الدهريين والسفسطائيين والبعض من آراء الفارابي وابن سينا، ولا سيما فيما يتعلق بموضوع الآلهيات إذ قال «أما هذه الأقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا، ومن قال بمثل قوله فهي أقاويل غير صادقة وليست جارية على أصول الفلاسفة»[٢] وقوله أيضاً: «وهذه كلها خرافات، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة وليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي، فضلاً عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه»[٣].

= التي استخدموها «أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الألهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ولو كانت علومهم الألهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية» (الغزالي: تهافت الفلاسفة، سليمان دنيا، ص ٧٦ ـ ٧٧).

وقوله كانت: «إنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل». (الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق د. جميل صليبا، الطبعة الخامسة، ١٩٥٦، ص ٧٧).

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، الجزء الأول، ص ٤١١.

(٢) نفس المصدر ص ٤٠٢.

(٣) Duhemlp: Le systeme du monde Tome v p.501 and E-Renan: Averroes et l'Averroisme p.89.

موقفه النقدي
من الفلاسفة والمتكلمين، وعلاقته بهم

يرى الباحث: إن أي فيلسوف لا يمكن الوصول إليه وفهمه فهماً دقيقاً ومتكاملاً، إلا إذا ركّزنا أساساً على دراسة منهجه النقدي. لذلك فإننا لا نستطيع أن نفهم هذا الفيلسوف ألا وهو ابن رشد، إلا بعد دراسة الجانب النقدي عنده.

إن المنهج الذي سار عليه فيلسوفنا ابن رشد يعد دعامة رئيسية وأساسية من دعائم مذهبه الفلسفي؛ بل قد لا نبعد عن الصواب إذا قلنا بأنه من أهم وأبرز دعائم مذهبه العقلي والذي تركه لنا.

يقول الباحث هذا، وهو يضع في الاعتبار أن فيلسوفنا حين ينقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي تعرض لها، إنما كان يضع نصب عينيه، العقل، والعقل دوماً.

كذلك فلا بد من أن في الاعتبار أيضاً أن ابن رشد كان يتمتع بحس نقدي دقيق، قد لا نجده عند الفلاسفة، الذين سبقوه، سواء عاشوا في المشرق العربي، أو وجدوا في المغرب العربي.

يجد الباحث هذا واضحاً في نقده للمتكلمين، وخاصة الأشاعرة، نجد هذا في نقده أيضاً لآراء أكثر من فيلسوف من الفلاسفة الذين سبقوه، وخاصة ابن سينا فيلسوف المشرق الكبير.

نجد هذا أيضاً في نقده لاتجاهات بأكملها، رأى من جانبه أنها قد انحرفت عن نهر العقل، رأى من جانبه أنها ابتعدت عن العقل، الذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر، العقل الذي على أساسه تميّز بين الحيوان غير الناطق، والحيوان الناطق، ومن هذه الاتجاهات التي ركز فيلسوفنا على نقدها، اتجاه أهل الظاهر من جهة، والاتجاه الصوفي القلبي الوجداني من جهة أخرى..

وإذا كان ابن رشد قد انتقل إلى دار الخلود، فإنه ترك لنا العديد من المؤلفات والشروح التي ستبقى شاهدة على عمق فلسفته وخصب اتجاهه وثراء فكره...

لقد أعلى كلمة العقل فوق كل كلمة، وجعل أحكامه التي أصدرها في المجالات التي بحث فيها، أحكاماً صادرة عن العقل؛ ومبتعدة بذلك ـ وكما سنرى ـ عن المجال الكلامي، والمجال الصوفي.

ويرى الباحث أن ابن رشد احتل مكانة لم يسبقه أحد من الفلاسفة إلى ذلك. ولعل مما يدلل على تلك المكانة الكبيرة التي يحتلها ابن رشد، ذيوع فلسفته في أوروبا، بحيث أن اسم ابن رشد ومذهبه يترددان بلا انقطاع عند كثير من المفكرين الذين تأثروا بأبعاد منهجه وفلسفته، سواء تمثل هذا التأثير في موافقة الفيلسوف على رأي أو أكثر من آرائه الفلسفية، أو تمثل في القيام بالهجوم على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها ابن رشد، وهذا كله سواء، الاتفاق تارة أو الهجوم تارة أخرى، يظهر هذا في حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة.

وقد تكون تلك المكانة الكبيرة راجعة إلى حد كبير إلى أن ابن رشد كان صاحب أصرح اتجاه عقلي في فكرنا الفلسفي العربي، وكانت فلسفته تعبيراً عن انتصار العقل في الفلسفة العربية.

ولعل مما يدلنا على ذلك تمام الدلالة، أن المحاور الرئيسية

لفلسفة هذا الفيلسوف تتمثل أولاً في رفع طريق البرهان على غيره من الطرق الأخرى، كالطريق الجدلي، والطريق الخطابي الإقناعي.

وتتمثل ثانياً: في نقد الطريق الصوفي، إذ أن التصوف خاص بجماعة دون أخرى، أي أنه طريقة فردية ذاتية وجدانية، في حين أن ابن رشد يريد الأسس الشاملة والمبادىء العامة الواضحة، التي يسير على هديها العقل في إصدار الأحكام على الأشياء والنظر في الموجودات... إنه يريد الطريق الشامل المشترك، طريق العقل، الذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر...

وتتمثل ثالثاً: في فتح الطريق أمام الفلسفة والتفلسف، ولذلك أصبح ابن رشد صاحب الطريق المفتوح. وهذا ما دفعه إلى نقد الإمام الغزالي - كما سنرى - والذي هاجم الفلسفة والفلاسفة. إذ أن الغزالي حينما أصبح صوفياً، أصبح عدواً للفلسفة إلى أقصى درجة، بالإضافة إلى أن اتجاه الغزالي الأشعري، قد أدى به إلى نقد الاتجاهات العقلية التي تستند إليها الفلسفة أساساً...

وتتمثل رابعاً: في نقد الطريق الجدلي الكلامي، وهذا النقد - كما سنرى - صادر عن إيمانه بالبرهان، فعلماء الكلام قد وقفوا عند حدود الجدل، ولم يتجاوزوا دائرة الجدل إلى دائرة البرهان - ولهذا يجب - كما نرى - أن تلتمس الفلسفة العربية عند فلاسفة الإسلام لا عند المتكلمين.

فالباحث يذهب إلى القول بأن الفلاسفة قد اتجهوا في الأغلب إلى دراسة القضايا الفلسفية دراسة عقلية، ولم يقتصروا - كما فعل المتكلمون - على حصر موضوعاتها في دائرة التأويل والجدل، وخاصة من كان منهم من الأشاعرة، بل أن الفلاسفة تجاوزوا هذه الدائرة الضيقة إلى دائرة أكثر اتساعاً وهي دائرة اليقين..

وبناءً عليه: فإننا نعتقد أن هؤلاء الفلاسفة، لا يمثلون دوائر منفصلة منعزلة، كما يذهب الباحثين في مجال الفكر الفلسفي الإسلامي، بل الأولى أن نقول على العكس من ذلك، أن أقوال المتكلمين هي التي تمثل هذه الحلقات والدوائر المنفصلة المنعزلة، ولهذا كان ابن رشد، فيما نرى، محقاً في وصفه لهم بأنهم أهل الجدل، والجدل أقل مرتبة من البرهان الذي يسعى إليه الفيلسوف. . .

هذه المحاورة كلها إن دلتنا على شيء، فإنما تدلنا ـ كما أشرنا في البداية ـ على أن فلسفة ابن رشد كانت مواكبة للعقل، والعقل يواكبها. . .

وإذا كان الباحث قد أبرز في البداية هذه المحاور، فإن السبب في ذلك، أن فهمها وتدبرها سيساعدنا على إدراك مغزى الاتجاه النقدي عند ابن رشد، سواء بالنسبة للمتكلمين وعلى وجه الخصوص الأشاعرة، أو بالنسبة للغزالي، أو نقده لابن سينا حين يقول بمقدمات جدلية، وغير هؤلاء من فلاسفة ومفكرين، بل اتجاهات بأكملها اهتم بها ابن رشد، ونقدها، وأبرز ما فيها من أوجه صواب أو أوجه خطأ. . .

وعليه فإن الباحث يرى: إن ابن رشد يحتل مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي، وتلك المكانة إنما ترجع أساساً إلى بروز الحس النقدي عند ابن رشد من جهة، ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى، حتى أن فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، ولهذا نقول عنه إنه يعد فيلسوف العقل في الإسلام، لأن آراءه كانت إلى حد كبير رداً على الآراء التي ابتعدت عن العقل بصورة أو بأخرى، وخاصة آراء الغزالي في المشرق العربي.

ويود الباحث أن يشير إلى أمر على درجة عالية من الأهمية: وهو أن ابن رشد عندما يتميز بمنهجه النقدي، فإن هذا إن دل على شيء،

فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفي، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكراً فلسفياً، فإن هذا الفكر الفلسفي لا بد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين.

ومن هنا نجد النقد معبراً عن الحركة لا السكون، معبراً عن التجديد لا التقليد، معبراً عن الثورة لا الجمود.

كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدي والشكي، يحتلون مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة، وقد احتل تلك المكانة السوفسطائيون(١) لحسهم النقدي الشكي. واحتلها أرسطو بنقده لأكثر الآراء والاتجاهات التي سبقته ابتداءاً من آراء فلاسفة المدرسة الأيونية، حتى آراء أستاذه أفلاطون واحتلها كانت «Kant»(٢) حتى أن فلسفته

---

(١) **السوفسطائيون**: وهم من الفرق الفلسفية التي اتخذت من الإنسان مركزاً لأبحاثها، واعتقدت أن الحقائق لا وجود لها، وأن الواقعيات أهداف لكل مقال وخطاب يصيبها كل من له هدف ورعي، بلا فرق بين شخص وآخر، لهذا جعلهم يعتقدون بصحة العقائد العامة، وأن الحق والصواب لا يفقان عند حد ولا يدور على شيء غير التفكير الإنساني، جرهم ذلك إلى القول ليس لنا حق ولا باطل ولا صحيح ولا خطأ، ولا صدق ولا كذب، بل الآراء كلها صحيحة وصادقة، وإن كانت متناقضة في أنفسها لأن الحق ما رآه الإنسان حقاً، والباطل ما رآه الإنسان باطلاً، إلى أن اجترّوا وقالوا ن الحقائق تابعة للشعور الإنساني، حتى لو حكم بحكمين مختلفين، كلاهما صحيح.

وأشهر شخصياتهم اثنان: بروتاجوراس وجورجياس. ينظر: محمد حسين: أصول الفلسفة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ـ ط ١ ـ ١٣٨٥هـ ـ ج١ ص٧٣ ـ ٧٤.

(٢) **كانت** (Kant): هو عمانوئيل كانت ولد في لينجسبرج إحدى مدن بروسيا الشرقية آنذاك، وألمانيا اليوم، وذلك في ٢٣ نيسان عام ١٧٢٤، وتوفي في نفس المدينة عام ١٨٠٤، كان أبوه سراجاً، وينتمي إلى أسرة مسيحية تنتمي إلى فرقة خاصة تدين بالمذهب البروتستانتي، تلقى دروسه في مدرسة فردريك منذ عام ١٧٣٢ وحتى عام ١٧٤٠، حصل على شهادة الدكتوراه عام ١٧٥٥ ـ وأصبح أستاذاً مساعداً وهو في الحادية والثلاثين من عمره، وانبرى للتدريس في جامعة كينسبرج عام ١٧٤٠، نال الأستاذية في المنطق وما وراء الطبيعة عام ١٧٧٠م، ويمكن=

تشطر الفلسفة الحديثة شطرين، الفلسفة قبل كانت، والفلسفة بعد كانت واحتلها المعتزلة، بموقفهم النقدي، رغم أن هذا الموقف من جانبهم كان محصوراً في دائرة أضيق نطاقاً من الدائرة الفلسفية، أي دائرة التأويل. كما احتلها الفيلسوف العربي ابن رشد، إذ أنه نقد أكثر الاتجاهات التي سبقته، كالاتجاهات الكلامية، والصوفية، واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابي وابن سينا. ومن هنا نجد أن ابن رشد يقف على قمة الفلسفة العربية، وبعده لا نجد فيلسوفاً عربياً حتى أيامنا المعاصرة التي نحياها.

ويشير الباحث إلى أن هذا القول لا يعني، أن هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يتميزون باتباع المنهج النقدي، إذ أن ما ذكرناه مجرد أمثلة على بروز الحس النقدي عند فلاسفة يحتلون مكانة كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي، لأن التفكير النقدي يعد قديماً قدم الفلسفة، بمعنى أننا إذا تساءلنا عن خصائص الفكر الفلسفي، وما هي الشروط التي يجب أن تتوافر في الفكر حتى يكون فكراً فلسفياً، وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفاً فلا بد أن نضع في الاعتبار أن من الشروط أو الخصائص الهامة للفكر الفلسفي، خاصية النقد. ومن هنا يكون للتفكير النقدي دلالته الفلسفية...

ويود الباحث أن يشير كذلك قبل الخوض في أبعاد هذا المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند ابن رشد عدة عوامل، من بينها اشتغاله بالقضاء، واهتمامه بالفقه، وهي تعد عوامل داخلية، بالإضافة بطبيعة الحال إلى العناصر

= تقسيم حياته النقدية والعلمية والفكرية إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل فلسفته النقدية، ومرحلة ما بعد فلسفته النقدية، ويمكن أن يكون عام ١٧٧٠ بداية فلسفته النقدية.

ينظر: د. طيبة ماهر وزادة ـ فلسفية كانت التربوية ـ دار الهادي ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠١ ـ ص٦.

الفلسفية التي تعد من أهم وأبرز هذه العوامل، وهي تعد عوامل أساسية استفادها من دراسته للفلسفة اليونانية بصفة عامة، وفلسفة أرسطو ومنطقه على وجه الخصوص[1].

ويود الباحث أخيراً أن يشير، إلى أن ابن رشد، إذا كان قد اختلف مع السابقين عليه حول الآراء التي توصلوا إليها، أو حول المنهج الذي ساروا عليه، فإن هذا الاختلاف معهم، سواء من جهة الآراء أو من جهة المنهج، لم يمنع ابن رشد من تقدير هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها السابقون، إذا وجد أن هذه الآراء لا تتعارض مع ما التزم به من منهج ارتضاه لنفسه.

ودليل هذا أنه يتفق مع المعتزلة حول بعض الآراء التي قالوا بها كما يتفق مع ابن سينا حول بعض الآراء التي ذهب إليها. إنه لم يعارض آراء السابقين لمجرد المعارضة، بل أنه في نفس الوقت الذي يعارض فيه هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها السابقون عليه، لا ينسى ما في الآراء الأخرى من دقة وتكامل...

(١) ينظر: ابن الأبار ـ التكملة لكتاب الصلة، ج١، ص٢٩٦.

موقف ابن رشد النقدي
من المتكلمين

يريد الباحث في هذا الموضع أن يحلل موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للمتكلمين، من خلال المشكلات التي بحثوا فيها.

وبودي أن أشير إلى أن هذا الموقف من جانب ابن رشد، وكما سيتضح، إنما كان نابعاً من تمسكه بالبرهان وإعلاء البرهان فوق مرتبة الجدل ومرتبة الخطابة، أي الأدلة الإقناعية.

ولا بد من القول: إن الفلاسفة العرب عامة، وابن رشد على وجه الخصوص، قد تأثروا بأرسطو في مجال دراسته المنطقية للجدل والبرهان، واعتبروا المتكلمين ممثلين للفكر الجدلي، والفلاسفة ممثلين للفكر البرهاني.

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته للتفرقة بين الأقوال الخطابية، والأقوال الجدلية، والأقوال البرهانية، وسعى دوماً للوصول إلى البرهان الذي يعد عنده أسمى صور اليقين.

بل يمكن القول: إن فلسفة ابن رشد بأسرها، إنما تتمثل في هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاثة، مراتب الخطابة، والجدل، والبرهان.

فهو يقول في كتابه «فصل المقال بين الحكمة والشريعة من

الاتصال»[1]: الناس على ثلاثة أصناف:

صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون، الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه لا يوجد أحد سليم العقل يعرف عن هذا النوع من التصديق.

وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهم الجدليون ـ يقصد بهم المتكلمون ـ بالطبع أو بالطبع والعادة. وصنف هم أهل التأويل اليقيني وهؤلاء البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة...

معنى هذا أننا إذا لم ندرك هذه التفرقة التي يقول بها ابن رشد، فإننا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصورة عامة، ونقده للفكر الجدلي ـ الكلامي ـ بصفة خاصة، إذ أن ابن رشد قد سعى إلى نقد هذا النوع من الفكر، ونقده له أكثر شمولاً من نقده للطريق الخطابي، أي المرتبة الخطابية، إذ أن الطريق كان موجهاً لإقناع العامة أساساً، والطريق البرهاني إذا كان للخاصة أي الفلاسفة، أهل اليقين، فإن الطريق الجدلي فوق مستوى العامة، ولا يرضى عنه الفلاسفة[2].

أما السبب الذي دعا ابن رشد إلى نقد الطريق الجدلي أي الكلامي، فذلك يعود إلى أن ابن رشد يؤمن بالمبادىء اليقينية البرهانية، ولا يرتضي بالبرهان بديلاً. إنه ينادي بتطبيق هذا الطريق البرهاني، على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكماً للنظر السليم الصادق، دليل ذلك قول ابن رشد: إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[3].

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص٢١.

(٢) مقدمة ابن خلدون ـ ص١٠٤٨ ـ ١٠٤٩، وقد نجد عند ابن خلدون إشارة لهذا المعنى.

(٣) ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ ص١٠١.

وإذا كان المتكلمون قد وقفوا عند صورة الجدل، ولم يرتضوا لأنفسهم تجاوز هذا الطريق، إلى طريق أسمى منه وأدق، وهو طريق البرهان، فإن ابن رشد وجد أن من واجبه نقدهم، إذ أن أي رأي من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان، فإنه يعد عند ابن رشد رأياً غير صحيح، بل ليس داخلاً في المجال الفلسفي.

وهناك سؤال لا بد من طرحه وهو: هل أن نقد ابن رشد للطريق الكلامي الجدلي، ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة؟

والجواب: إن نقده ينصب أساساً على الأشاعرة كما ينطبق من بعض زواياه وجوانبه على المعتزلة.

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل إليه، كما يقرر ذلك ابن رشد، فهو يقول: «وأما المعتزلة، فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف على طريقتهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة..»[1].

ويرى الباحث: إن هذا لا يعني أن نقده يعد منطبقاً على الأشاعرة وحدهم، والسبب في ذلك أن ابن رشد كان يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها المعتزلة أو الأشاعرة...

ومهما يكن من أمر، فإن قصد ابن رشد هو نقد الإطار أو المنهج، وإذا كان هذا هو قصده، فإن نقده يكون شاملاً إلى حد كبير إلى الأشاعرة والمعتزلة أيضاً[2].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ ص١٤٩.

(٢) الأشاعرة: نسبة إلى أبي الحسن الأشعري ولد عام (٢٦٠هـ ـ ٣٢٤هـ)، وهؤلاء لم يكتفوا بتقرير مذهبهم والدفاع عن آرائهم، بل إننا نراهم يكرسون جل جهدهم لنقد آراء الفرق المخالفة لهم، وهذا شيئاً طبيعياً، إذ إن القول برأي من الآراء فيه=

إذ أن الإطار الجدلي هو ما تحرك فيه كل من الممثلين للفكر الأشعري والممثلين للفكر الاعتزالي أيضاً، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار ردود فعل كل فريق من أنصار الفريقين على الفريق الآخر... وإن كانت المعتزلة فيما يبدو لنا أكثر دقة من آراء الأشاعرة وأكثر سعياً نحو العقل. ولعل هذا ما يفسر اقتراب المعتزلة[1] من الفلاسفة، واقتراب الأشاعرة من الصوفية، وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة، ومنهج الأشاعرة غير منهج المتصوفة...

من هنا يتبين للباحث كيف أن ابن رشد قد اهتم بالتفرقة بين مراتب أقاويل عديدة أهمها الأقاويل البرهانية، والأقاويل الجدلية، والأقاويل الخطابية الإقناعية، وإذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لا تعد في رأي ابن رشد داخلة في إطار اليقين الذي سعى إليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان، فإنه كان متوقعاً منه نقد مواقف المتكلمين وخاصة الأشاعرة.

وسوف يحاول الباحث اختيار نماذج من المواقف الكلامية ثم بيان نقد ابن رشد لها. وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأي الخصم قبل نقده، فإننا انطلاقاً من هذا الموقف الرشدي، سنحاول الوقوف عند هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها المتكلمون. حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد:

= اختلاف عن الآراء والأخرى، ولا بد أن يحتوي على آراء نقدية مخالفة لمن ناقضهم.

ينظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ـ ج١، المعتزلة والأشاعرة، دار العلم للملايين، بيروت ـ ط١ ـ ١٩٧١.

(١) **المعتزلة**: فرقة من الفرق الإسلامية كانت لهم طريقة خاصة بهم لمعرفة العقائد وإثباتها والدفاع عنها وهذه الطريقة عقلية خالصة، لأن العل أساس المعارف عندهم، وظهورهم كان في بداية القرن الثاني الهجري، وأبرز رجالهم (واصل بن عطاء)، (أبو الهذيل العلاق)، (عمر بن عبيد).

ـ موقفه من أدلة المتكلمين على وجود الله:

يعرض ابن رشد في كثير من كتبه المؤلفة، وكتبه التي يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو، بعض أدلة من سبقوه على وجود الله. إنه يعرض أولاً، الدليل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه، ثم ينتقل إلى دليل آخر. والسبب في ذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى. هذا من جانب ومن جانب آخر فإن هذه الأدلة في رأيه سوف تتفادى أوجه النقص في الأدلة التي قدمها من سبقوه.

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصاً على إبراز الجانب النقدي في مجال التدليل على وجود الله، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب إلى الجانب الإيجابي، والذي يتمثل عنده في ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى، وهي:

١ ـ دليل العناية الإلهية أو الغائية.

٢ ـ دليل الاختراع.

٣ ـ دليل الحركة.

والواقع أن المتكلمين قد اهتموا بالتدليل على وجود الله تعالى. نجد هذا عند الأشعري، وعند الجويني وعند الباقلاني وغير هؤلاء من مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامي... فبالنسبة للدليل الأول الذي يعرضه ابن رشد كدليل قام به المتكلمون، وهو دليل الحدوث، فإننا نستطيع القول بأن هذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثاً أي مخلوقاً من العدم وليس قديماً، أي موجود من مادة أولى أزلية كما يقول بذلك أكثر فلاسفة العرب كالفارابي وابن سينا..

يرى الباحث أن هناك صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول

بوجود الله تعالى؛ بمعنى أن العالم إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث. ذهب إلى ذلك الكندي[1] في دليل من أدلته على وجود الله تعالى. . .

ويبدو للباحث أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، كان حريصاً على عرض هذا الدليل الذي يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده، لكي يبين لنا أنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدم العالم. وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم، وفي نفس الوقت جاءوا بأدلة على وجود الله»[2].

قلنا إن المتكلمين عامة يقولون بدليل على وجود الله، هو دليل الحدوث. وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ أي بجواهر فردة، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى.

فالعالم إذن بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة، يعد مخلوقاً كائناً عن أول، حادثاً بعد أن

---

(١) **الكندي**: هو أبو يوسف بن إسحاق الكندي، فيلسوف العرب، وأحد أبناء ملوكها، فرع الروحة الكندية، وسليل أمراءِ الجزيرة العربية، كان أبوه إسحق بن الصباح أميراً على الكوفة لعهد ثلاثة من خلفاء العباسيين. لم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاد الكندي ووفاته بالدقة، ولم يذهبوا إلى أكثر من أنه من أهل القرن الثالث للهجرة، ولكل عالمين غربيين حققا في ذلك فذكر فلوجل أن الكندي عاش في النصف الأول من القرن العاشر للميلاد ومات بعد عام ٨٦١م. وذكر العلامة ناجي الإيطالي أحد أساتذة الفلاسفة بروما أن وفاته كانت عام ٢٥٨هـ أي ٨٧٣ مسبحية، ويثبت أنه كان حياً يرزق عام ١٩٨٣هـ. فكانه عمر نحو سبعين عاماً. محمد لطفي جمعة ـ تاريخ فلاسفة الإسلام ـ المكتبة العلمية ـ بيروت، ص٢.

(٢) **الغزالي**: تهافت الفلاسفة: ص١٢٨.

لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا ذاتاً ولا جوهر ولا عرضاً..[1].

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها، أنها تتغير عليها الصفات، وتخرج من حال إلى حال، بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى. فالحالة التي حدثت يعد حدوثها معلوماً بالضرورة والمشاهدة، وما كان ضرورياً، لم يفتقر إلى الاستدلال عليه. أما الحالة التي بطلت، فإن بطلانها يعد دليلاً شاهداً على حدوثها، لا قدمها، لأنه لو كانت قديمة لما بطلت. إن التغير وبطلان الصفات وتغيرها إنما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود، ولكنه لا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود[2]. ويستدل الأشاعرة على هذا بأكثر من آية من آيات القرآن الكريم، منها على سبيل المثال قوله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[3].

وقوله تعالى:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾﴾[4].

وواضح أن المتكلمين يربطون بين الصعود المحدَث إلى المحدِث، والانتقال من المخلوق إلى الخالق، وذلك اعتماداً على فكرتهم الرئيسية الخاصة بالتمييز الحاسم بين التغير بالنسبة للمخلوقات الحادثة، والثبات

(١) الإسفرائيني ـ التبصير في الدين ـ ص١٣٥.
(٢) نفس المصدر ـ ص١٣٥.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٦٤.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠.

بالنسبة للخالق القديم[1].

أما ابن رشد فيذهب، إلى أننا إذا فرضنا أن العالم محدث، لزم أن يكون له فاعل محدث، بيد أن هذا المبدأ يعرض له الشك، إذ أن المحدث لا يستطيع جعله أزلياً ولا محدثاً. فمن جهة كونه محدثاً، فلأنه يفتقر إلى محدث، وهذا المحدث إلى محدِث إلى ما لا نهاية، وذلك بطبيعة الحال مستحيل[2]. أما كونه أزلياً، فإنه يجب تبعاً لهذا أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث، إلا لو قبل المتكلمون أن يسلموا بفعل حادث عن فاعل قديم. فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل. ولكن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث.

هذا بالإضافة إلى أن الفاعل إذا كان يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر، فلا بد أن ينشأ في ذهننا سؤال عن العلة التي صيرته بإحدى الحالتين، أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضاً في تلك العلة، وفي علة العلة، ويمر الأمر إلى غير نهاية[3].

وهذا النقد يقوم على مطلب عقلي. إذ ما المبررات التي دعت إلى هذا التغير وصيرورته على حالة دون حالة أخرى؟ فإذا حدث ثمة شيء، فلا بد أن تكون هناك علة تستوجب هذا الحدوث.

---

(١) الإسفرائيني ـ التبصير في الدين، ص١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ ص١٣٥ ـ طبعة القاهرة ـ ١٨٩٥.

(٣) نفس المصدر ـ ص١٣٦.

موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا

إذا كان ابن رشد ينقد طريق الحشوية على أساس منهجه النقدي الذي يرتكز على العقل، فإنه ينقد أيضاً ابن سينا[1].

إذ أن ابن سينا قد ابتعد في بعض جوانب فلسفته عن الطريق العقلي. ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد ابن سينا حتى يستطيع إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا يعتبر الأهم لأنه نقد فيلسوف

---

(١) ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سيناء، الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر أطباء العرب، ومن أعظم فلاسفتهم، فارسي الأصل، نشأ في ولاية ما وراء الأنهر.
كان أبوه من بلخ، طاب له المقام في بخارى لعهد نوح بن منصور، أحد أمراء الأسرة السامانية، عين والياً لخرميتان إحدى عواصم بخارى، نزوج عبد الله والد علي من امرأة من أفشنا، وهو بلد صغير على مقربة من خرميتان، فأنجبت له به علياً في شهر صفر عام ٣٧٠هـ الموافقة ٩٨٠م. استوزره شمس الدولة أمير همذان، بيد أن وزارته لم ترض الجند فأسروه وطلبوا قتله، ولكن شمس الدولة أنقذ ابن سينا. له مؤلفات كثيرة في الفلسفة والطب وأشهر كتبه القانون والمنطق، والشفاء، والإشارات والتنبيهات، وقد عرف عن ابن سينا حبه النساء والخمر، ولكن لما دنى أجله تاب إلى الله توبة نصوحاً وتصدق بأغلى وأثمن ما كان يملك وانقطع إلى العبادة وأعد للقاء الله. توفي في شهر رمضان المبارك عام ٤٢٨هـ ـ ١٠٣٧م، وهو يبلغ سبعة وخمسين عاماً.
ينظر: محمد لطفي جمعة ـ تاريخ فلاسفة الإسلام ـ المكتبة العلمية ـ بيروت ـ ط ١.

لفيلسوف، فهو أكثر أهمية من نقده للغزالي على سبيل المثال، فإنه نقد لمفكر متكلم أشعري صوفي.

وسيحاول الباحث الكشف عن بعض نماذج من نقد ابن رشد لابن سينا، وسيتبين لنا كيف أن المنهج النقدي الذي سلكه ابن رشد في رده على ابن سينا، إنما كان قائماً إلى حد كبير على إيمان ابن رشد بالعقل، بمعنى أن ابن سينا إذا تأثر بمقدمات جدلية كلامية، فابن رشد يجد أنه لا مفر من نقده، لأن الطريق الجدلي لا يرقى إلى مستوى البرهان، الذي يقوم على العقل، بالإضافة إلى أن تأثر ابن رشد بأرسطو وإعجابه به، كان سبباً لقيامه بنقد ابن سينا. فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهماً خاطئاً، فإن ابن رشد يجد أنه لا مفر من القيام بنقد هذا الفيلسوف.

ويؤيد هذا الرأي ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن ابن رشد ينقد ابن سينا في مجالات عديدة. وهو في الواقع لا يدع فرصة تمر دون أن ينقد فيها هذا الفيلسوف ويقوم بدحض آرائه[١].

فابن رشد يعلم تماماً أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم، بل أنه خلط أحياناً بين آراء أرسطية وآراء أفلاطونية، ومن هنا يريد ابن رشد أن يقدم مذهب أرسطو للعالم الإسلامي خالياً من أخطاء بعض الشراح والمفسرين وتأويلاتهم.

ابن رشد إذن ينقد ابن سينا في هذا المجال، لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التي وقع فيها الغزالي، إنما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينوية.

---

(١) مدكور ـ د. إبراهيم ـ في الفلسفة الإسلامية ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ج١ ـ ص٢٧.

كما أنه ينقد ابن سينا في كل مجال من مجالات الفلسفة سواء أكانت إلهية أو طبيعية، كما ينقده في كثير من التفريعات والمواضع الجزئية، ولذلك تطرأ لحسه النقدي.

كما أن ابن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهام من الاتهامات إلى الفلسفة، فينبغي أن ينسب إلى المصدر الحقيقي الذي كان باعثاً عليه. وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص[١] إذ إن القصور في الحكمة إنما نتج عن أن الغزالي[٢] لم ينظر إلى رأي أرسطو إلا من خلال ابن سينا[٣].

وإذا كان هذا الفيلسوف ـ ابن رشد ـ لا يدع فرصة تفوت دون أن ينقد فيها هذا الفيلسوف المشرقي ودحض آرائه[٤] فإنه ليس معنى ذلك، أن آراء ابن رشد تختلف في كل المجالات عن الآراء السينوية.

صحيح أنه اختلف مع ابن سينا في العديد من الآراء، ولكننا يجب أن نضع في الاعتبار أن ابن رشد، تتفق بعض آرائه مع الآراء التي كان يذهب إليها ابن سينا.

---

(١) Duhemcp: Le systeme du monde Tome TV p.501 and E.Renan: Averroes et l'Averroisem p.89.

(٢) **الغزالي**: هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كان يدعوه العامة بالغزال، أكبر علماء الكلام لعهده وأحد أئمة المذهب الشافعي، ولد في طوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ للهجرة ـ ١٠٥٨م ـ وكان علمه الواسع سبباً في إقبال نظام الملك وزيد السلطان ملك شاه السلجوقي عليه، فوكل إليه إدارة المدرسة النظامية التي أسسها في بغداد وكذلك كان يلقي دروساً في جوامع دمشق وبيت المقدس والإسكندرية. ثم عاد إلى طوس وأسس ملجأ للصوفيين (تكية) وقضى بقية أيامه في العبادة والتأمل وقضى سنة ٥٠٥هـ ـ ١١١١م.

ينظر: محمد لطفي جمعة ـ تاريخ الفلاسفة الإسلام ـ المكتبة العلمية ـ بيروت.

(٣) ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ ص٦٧، انظر: عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٤٧ ـ ٤٨.

(٤) E.Renan: Averroes et l'Averroisme p.58-59.

بل إن ابن رشد في الوقت الذي حرص فيه على نقد ابن سينا، كان مدافعاً عنه ضد الغزالي، إذا وجد أن الغزالي قد أخطأ في فهم فلسفة ابن سينا.

فهو يقول: «إن ابن سينا قد قصد الجمع بين القول بأنه تعالى لا يعلم إلا ذاته، ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان، إذ كان ذلك العلم هو ذاته، وذلك بين من قوله أن علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته، وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه[١].

هذه العبارة إن دلتنا على شيء، فإنما تدلنا على أن ابن رشد رغم حرصه على نقد آراء ابن سينا، إلا أنه إذا وجد أن خصمه الغزالي قد أخطأ في فهم مقصود ابن سينا، فإنه يجد من واجبه بيان حقيقة رأي ابن سينا، الذي أخطأ الغزالي في فهمه.

هذه جوانب لا بد أن يضعها الباحث في اعتباره قبل أن يكشف عن نقد ابن رشد لبعض جوانب فلسفة ابن سينا. ويبدو للباحث: إن ما أدى بابن سينا إلى الوقوع في أخطاء يأخذها عليه ابن رشد، تتمثل أولاً: في تأثره بمقدمات كلامية، وثانياً: في تأثره ببعض الأبعاد الصوفية وخاصة في كتابه الإشارات والتنبيهات. وتتمثل ثالثاً: في نسبته إلى أرسطو آراء لم يقل بها، بل قال بها فلاسفة آخرون كأفلوطين.

هذه أمور ثلاثة تبدو للباحث أنها كانت السبب في نقد ابن رشد لابن سينا، والدليل على ذلك أننا لا نجد واحدة من هذه الأسباب في مذهب ابن رشد.

---

(١) **تهافت التهافت** ـ ص٧٨. انظر: ابن سينا: الشفاء ـ الإلّهيات ـ ج ٢ ـ ص٤١٧ ـ ٤١٨.

انظر: **عاطف العراقي**: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ ص١٧٩ ـ ١٨٣.

موقف ابن رشد من آراء ابن سينا:

وبعد أن مهد الباحث لمواقف ابن رشد النقدية من فلسفة ابن سينا، يود الإشارة إلى مجرد نماذج من هذا النقد، من خلالها يدلل الباحث على أن منهج ابن رشد النقدي يقوم على أسس دقيقة منها:

١ ـ تعاطفه مع فلسفة أرسطو في كثير من المجالات الفلسفية.

٢ ـ الانتصار إلى العقل، بحيث لو وجد رأياً لا يقوم على أساس العقل، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك، والمبتعدة عن العقل..

أ ـ دليل الممكن والواجب:

يقدم لنا ابن سينا دليلاً على وجود الله تعالى، هو دليل الممكن والواجب[١] وقد ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته، إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أي لا بد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود. ولا يجوز أن تكون علته نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، فيجب أن تكون علته غيره[٢]. ولا شك أن هذا الدليل الذي تأثر فيه ابن سينا بالفارابي، يعتمد على تحليل معاني الممكن والواجب، والتفرقة بينهما، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الإمكان قبل أن يوجد، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره، أما الله فهو واجب الوجود بذاته.

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم عليّة الذات الإلهية على أساس تفرقته بين الممكن والواجب[٣].

---

(١) ابن سينا ـ النجاة ـ الإلّهيات ـ ص٢٢٤ ـ ٢٢٥ ـ القاهرة ـ ١٩٧٣.
(٢) ابن سينا ـ الشفاء ـ الإلّهيات ـ ج١ ـ ص٣٧، النجاة ـ الإلّهيات ص٣٢٨.
(٣) البغدادي: عبد القاهر: المعتبر في الحكمة ـ ج٣، ص٢٣، ابن سينا: الإشارات، القسم الإلهي ص٤٧٣ ـ ٤٨٧.

هذه هي الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا. أما ابن رشد فإنه بناء على المنهج النقدي الذي يسير عليه، يهتم بالكشف عن أوجه النقص في هذا الدليل.

ويبين لنا ابن رشد أن دليل ابن سينا يتفق مع مقدمة الجويني المفكر الأشعري، القائلة بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه(١) ومرد ذلك ذهابه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر بذاته ـ ممكن وجائز ـ وهذه الجائزات صنفان: صنف جائز باعتبار فاعله، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته. والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول(٢) ويبين لنا ابن رشد كيف يتفق هذا الدليل في بعض جوانبه مع دليل المتكلمين(٣) فهو يذهب في تهافت التهافت إلى أن المتكلمين يرون أنه من المعلوم بنفسه أن الوجود ينقسم إلى ممكن وضروري، كما بينوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً فلا بد أن يكون الفاعل له واجب الوجود(٤) وهذا الاعتقاد وإن كان قولاً جيداً، ليس فيه كذب فيما يقول ابن رشد(٥) إلا أن الخطأ يكمن في قولهم بأن العالم بأسره يعد ممكناً، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه(٦).

وهكذا يحاول فيلسوفنا إثارة الشكوك والاعتراضات، وأوجه النقد على دليل ابن سينا مقيماً نقده على تمسكه بالعقل، وعلى تأثره بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يريد أن يجنب الفلاسفة الطريق الكلامي الجدلي، لأنه

---

(١) E.Renan: Averroes et l'Averroisme p.89.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٤٤.

(٣) نفس المصدر: ص١٤٥ ـ ١٤٦، وتهافت التهافت، ص٧٢.

(٤) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٧٢، القاهرة ـ ١٩٠١م.

(٥) نفس المصدر، ص٧٢.

(٦) نفس المصدر، ص٧٢.

لا يلتقي والطريق البرهاني الذي يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين.

ب ـ الفيض أو الصدور:

إذا كان ابن سينا ـ كما سبق أن أشرنا ـ قد تأثر في دليله على وجود الله، (دليل الممكن والواجب)، بالفارابي، فإنه قد تأثر به أيضاً حين قال بالفيض أو الصدور[١].

فإن ابن سينا يرى أن الأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان، لأدى هذا الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي إلى الاثنينية من جهة الفاعل. والفاعل الأول يعد واحداً، ومن هنا فلا مجال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه.

ويرى ابن سينا بعد اعتقاده بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أن أول ما صدر عن الله، هو العقل الأول، ثم النفس، ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة[٢].

فإذا رجعنا إلى ابن رشد، وجدناه حريصاً على نقد هذا التفسير، لكيفية صدور الكثرة عن الواحد، على النحو الذي يقول به ابن سينا، فابن رشد يذهب إلى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم أن الذي صدر عن الواحد شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، لا أن يقولوا أنَّ الكثرة التي في المعلول الأول، كل واحد منها أول. بيد أن هذا لا بد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة[٣].

---

(١) د. محمد عاطف: ثورة العقل في الفلسفة العربية ـ ص١٠٩ ـ ١١٦.
(٢) ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص١٨٩، النجاة ـ قسم الإلٓهيات ـ ص٢٢٧.
(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٦٥.

بل أن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابي وابن سينا. لقد نتج عن ذلك أن قلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة[1].

وعليه فإن الموقف الصحيح في رأي ابن رشد هو القول بأن المعلول الأول فيه كثرة، ولا بد أن يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد. وتلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا، تعد معنى بسيطاً صدر عن واحد بسيط[2] وعليه: فإنه يرى أن الارتباط بين المبادىء هو الذي يوجب كونها معلولة، بعضها عن البعض وجميعها من المبدأ الأول، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق، إلا هذا المعنى، وكذلك ارتباط وجود كل موجود بالواحد[3].

حـ ـ منهج ابن رشد في مواجهة أهل الظاهر:

إذا كان ابن رشد يميز دوماً بين الطريق الخطابي والإقناعي والطريق الجدلي الكلامي والطريق الفلسفي البرهاني، متأثراً في ذلك بفيلسوفه أرسطو إلى حد كبير، وإذا كان قد كشف عن الأخطاء التي وقع فيها المتكلمون من الأشاعرة، ومن سار على طريقهم كالغزالي، الذي يعد ابن رشد خصماً له سواء في منهجه أو في الآراء التي قال بها.

لقد أكد ابن رشد أن الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان هو العقل، وإذا كان القياس والتأويل يقومان على العقل، فإذن لا مفر من أن يلجأ إليهما المفكر «ونحن نقطع أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فأن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي،

---

(١) ابن رشد: تهافت التهاف، ص٦٥.
(٢) نفس المصدر، ص٦٥.
(٣) نفس المصدر، ص٤٩.

وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب فيه مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول[1].

ويذهب الباحث إلى أن منهج النقد الذي اعتمده ابن رشد لأهل الظاهر، تتمثل أساساً في موضوعين يرتبط كل منهما بالآخر.

أولاً: هو دفاع ابن رشد عن التأويل العقلي سواء بالنسبة لاستخدام القياس الشرعي في مجال الشرع، أو القياس العقلي في مجال الفلسفة.

ثانياً: يتمثل في قيام ابن رشد بنقد الحشوية فيما يتعلق بموقفهم حول التدليل على وجود الله تعالى.

لذلك فإن ابن رشد يبين أن هذه الطائفة قد ذهبت إلى أن الطريق إلى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل، بمعنى أن الإيمان بوجوده تعالى يكفي أن يكون عن طريق الشرع، كما هو الحال بالنسبة للمعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه[2] ويرى ابن رشد في معرض نقده لهم، أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط، ودون تأويل لها، فقد ضربوا صفحاً عن النظر العقلي الذي أمر به الله في أكثر من آية من آيات القرآن. ومعنى هذا أن ابن رشد، فيما يبدو لنا، يقيم نقده لهؤلاء الذين لا يسمحون بالتأويل العقلي على أساسين لا على أساس واحد.

أولاً: إن الإنسان حيوان عاقل، وحين يلغي الحشوية دور العقل في تأويل الآيات والتوصل إلى وجود الله تعالى، فمعنى هذا أنهم يستعدون بذلك الإنسانية، إذ أن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو النطق أو التفكير بالعقل.

---

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص٨.
(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٣٤.

ثانياً: إن إلغاء الحشوية للنظر العقلي لا يتفق مع ما جاء في القرآن من آيات كثيرة تحث على وجوب النظر والتفكر والاعتبار[1] منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[2] وهذه الآية فيها حث على النظر في جميع الموجودات[3].

جـ ـ موقف ابن رشد النقدي للطريق الصوفي...

إذ كان ابن رشد قد نقد الطريق الكلامي والجدلي، ونقد أهل الظاهر، فإنه قد حاول أيضاً نقد الطريق الصوفي.

إن الطريق العقلي ـ فيما يذهب إليه ابن رشد ـ يعد طريقاً عاماً مشتركاً. والطريق الصوفي يعد طريقاً فردياً، أي طريقاً خاصاً بصاحبه دون الآخرين.

لقد كان ابن رشد حريصاً على التمييز بين طريقين للاتصال، طريق أول يعد طريقاً عقلياً يبدأ بالمحسوسات وينتهي منها إلى المعقولات، وطريق ثان يعتمد على الزهد والتقشف والعبادة، وقد آثر ابن رشد الطريق الأول، ونقد الطريق الثاني، لأنه طريق لا يتفق مع الجانب العقلي البرهاني، الذي ينادي به ابن رشد دوماً. «أعلن ابن رشد وبكل بقوة أنه لا مجال للاتصال إلا بالعلم، وعنده أن النقطة العليا للنمو البشري ليست إلا النقطة التي تصل عندها ملكات الإنسان إلى أقصى درجة من القوة، والوصول إلى الله يكون عندما يزيل الإنسان حجاب الأشياء، وذلك عن طريق التأمل بحيث يجد نفسه مواجهاً للحق الأعلى. وزهد الصوفية يعد باطلاً ولا طائل من ورائه»[4].

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٣٤.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، ص٢.

(٤) E.Renan: Averroes et l'Averroisme p.122-123.

ويذهب الباحث إلى أن ابن رشد كان حريصاً على المقابلة بين طريقين: ١ ـ طريق عقلي، ٢ ـ طريق قلبي ذوقي.

إنه ينقد هذا الطريق لأنه يعتقد أنه لا يتفق مع العقل، تلك القوة الناطقة التي يرفعها ابن رشد للطريق الصوفي، لذلك فإن نقده كان دائماً مبتنياً على نفس الأسس الذي يقيم عليه منهجه النقدي وهو الأساس العقلي، فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم في النظر ليست طرق نظرية، أي مركبة من مقدمات تؤدي إلى نتائج. إذ أنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب.

ويورد ابن رشد عبارة غاية في الأهمية في نقد هذا المنهج: «إن هذه الطريقة ـ الصوفية ـ وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالنسبة لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرط في التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في حملتها حثاً، أعني على العمل لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم[١] بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا، وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه»[٢].

لهذا يعد الطريق الصوفي إنكاراً لمبادىء العقل والمنطق. كما يذهب ابن رشد. إذ كيف تجمع بين هذا الاتجاه الصوفي، وبين الدعوة

---

(١) يذهب ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة في عقائد الملة» إلى أن الطريقة الصوفية تتنافى مع ما جاء في القرآن الكريم من دعوة للنظر والاعتبار، ص١٤٩.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص١٥١.

إلى النظر إلى الكون بعقولنا والتوصل إلى معرفة الخالق، وإذا كان ابن رشد قد نقد هذا الطريق، فإنه بقي بعيداً عن التصوف، وذلك بتأكيده باستمرار على القول بأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها[1].

(١) د. إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٥٨ ـ ٥٩.

الفصل الثالث

العلاقة بين الدين والفلسفة

في تأويل ابن رشد

أولاً ـ العلاقة بين الدين والفلسفة في تأويل ابن رشد

نجم القول بوجوب الفلسفة عند ابن رشد، نتائج هامة، تخطى أثرها الرغبة في نصرة الفلسفة والحاجة للدفاع عنها، إلى مشروعية توجيه الفكر صوب البحث في التوفيق بين الدين والفلسفة، بين العقل والشرع.

هذه العناية بإنشاء علاقة طيبة بين الوحي والعقل، وتثبيت هذه العلاقة على أسس متينة، كانت واجب الفيلسوف المتدين. إن الأشعري في رسالته «استحسان الخوض في علم الكلام» يؤكد تضمن القرآن الكريم لعلم الكلام صريحاً ومضمراً، وهو يضيف أن الأشياء التي ذكرها مبدعوا المتكلمين كالحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان «معينة أصولها، موجودة في القرآن الكريم، والسند جملة غير منفصلة» وهي مسائل لا يشك الأشعري في أن الرسول علمها ولم يجهل شيئاً مفصلاً منها «غير أنها لم تحدث في أيامه معيّنة فيتكلم فيها، أو لا يتكلم، وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة»[1].

إن القرآن الذي يقبل كثيراً من الفلسفة، ويلح على وجوب الملاحظة والتفكر، وهو بطبيعته وأسلوبه، وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل المختلفة، يقبل ما هو حق من الآراء التي ذهب إليها

(١) وضاح شرارة: استئناف البدء، ص٥٧.

المفكرون. لذلك وجد أصحاب المذاهب الكلامية والفلسفية أنفسهم مهتمين بأن يجدوا لمذاهبهم أسانيد في القرآن لا يؤلف برهانه تأليف المنطقي، ولا يتعرض لألفاظ الفلسفة، ولا يثير المشكلات الفلسفية، ويحددها ويبني عليها..

وأيضاً جاء في القرآن الكريم، آيات فيها غموض على الباحث، فآيات تدل على الجبر، وأخرى تدل على الاختيار، فكيف يمكن التوفيق بينهما..

الأولون من المسلمين آمنوا بها وصدقوها من غير بحث كثير ولا جدال طويل، فهموا هذه الآيات فهماً مجملاً واكتفوا بهذا الفهم، وجاء بعدهم قوم آمنوا بالله ورسوله، ثم أرادوا أن يبرهنوا ذلك بالأدلة العقلية والنقلية، فنقلوا الوضع من فطري وعاطفة ومخاطبة لهما بالنظر في آيات الله إلى دائرة العقل والنظر»[1].

فقد دعا هؤلاء (المتكلمين) الأقوال المذهبية على اختلافها أن يسيروا في التفسير على ما يوافق مذاهبهم، بأخذ ما وافق، وتأويل ما خالف على حسب ما يجوّزه قول المذهب... أما الفلاسفة فقد عرض لهم ما عرض للمتكلمين من الوقوع في ورطة التطبيق وتأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلمات في فنون الفلسفة بالمعنى الأعم، أعني: الرياضيات والطبيعيات، والإلهيات، والحكمة العملية، وخاصة المشائين، وقد تأولوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة، وآيات الخلقة وحدوث السموات والأرض، وآيات البرزخ وآيات المعاد، حتى أنهم ارتكبوا التأويل في الآيات التي لا تلائم الفرضيات والأصول الموضوعة التي نجدها في العلم الطبيعي، من نظام الأفلاك الكلية والجزئية، وترتيب العناصر والأحكام الفلكية العنصرية إلى غير ذلك، مع

---

(١) أحمد أمين ـ ضحىٰ الإسلام ـ ج٣ ـ ص١٤، ١٥.

أنهم نصوا على أن هذه الأنظار مبنية على أصول موضوعة لا بيّنة ولا مبينة. . .

أما المتصوفة: فإنهم ولإشتغالهم بالسير في باطن الحقيقة، واعتنائهم بشأن الآيات الأنفسية دون عالم الظواهر، وآيات الآنا فيه، اقتصروا في بحثهم على التأويل، ورفضوا التنزيل، فاستلزم ذلك اجتراء الناس على التأويل، ونظم جمل شعرية. والاستدلال من كل شيء على كل شيء، حتى آل الأمر إلى تفسير الآيات بحساب الجمل، ورد الكلمات إلى الزبر والبينات والحروف النورانية، والظلمات إلى غير ذلك[1].

في طرف آخر، ينهض موقف ابن رشد، مستجمعاً عناصر مشكلته، فالذي يقرأ كتبه النقدية أعني «فصل المقال» و «المناهج» و «تهافت التهافت»، يجدها جميعاً تنطلق من فكرة واحدة ـ إن تمزقاً حدث في أمة المسلمين طال به العهد، هذا التمزق يرجع أساساً إلى فوضى حدثت في الأذهان، فينبغي وضع حد لها، أي الرجوع إلى بنية فكرية ثابتة، هذه البنية الأساس ظهرت مرتين في التأريخ، وفي كل مرة ظهرت مكتملة. في المرة الأولى صانها أرسطو، الحد الأبعد لما يمكن أن يصل إليه عقل بشري، وفي المرة الثانية أوحى بها القرآن الكريم. هذه البنية ثابتة لأنها الحق، والحق لا يتغير، لا بالظروف ولا بالتاريخ.

إن الإشكالية الرشدية تنطلق إذن من مشروع إصلاح، يدور داخل الأمة، والفكر الديني، والفلسفة، في آن واحد. . . لقد كان هناك إحساس عند ابن رشد بأن الفرقة الفكرية والآراء والنظريات أدت إلى الفُرقة الاجتماعية، بل إلى تضعضع بنيان الأمة الإسلامية، لقد كان هدف أركان الحياة العقلية عند ابن رشد، تفادي هذا في جميع

---

(١) محمد حسين طباطبائي ـ الميزان في تفسير القرآن ـ ج١، ص٦ ـ ٧.

المجالات الفكرية، حفاظاً على الوحدة الاجتماعية والسياسية، والتي سعى الفيلسوف ابن رشد إلى تجسيدها، كما أن هناك مأثرة لابن رشد الإصلاحية على المستوى النظري، تتمثل في تصديه لإحدى المسائل الكبرى والتي أثارت حفيظة المتكلمين ضد الفلاسفة، وألقت ظلاً فاتحاً على نزعة التفلسف في البلاد الإسلامية، وذلك كان السبيل الوحيد للانسجام الداخلي عند الفيلسوف المسلم، فضلاً عن تصالحه مع الفقهاء المتكلمين، مستدركاً في ذلك شعوره بالخروج عن جادة التراث الإسلامي. لأن القول بوحدة الحقيقة، يعني جواز التعرف على الحق عن طريق الشرع أو الوحي. الأمر الذي تترتب عليه نتائج خطيرة، من إقرار بمعارف متعددة لا تعود كلها إلى مصدر واحد، وبعدم انفراد الشرع بالدلالة على الحق. . .

إن القول بوحدة الحقيقة، يجعل الخلاف ينحصر في الطريق الذي يسلك والآلة التي تستخدم للوصول إليها. إن إدخال مفهوم الإله يمهد للفصل بين سبيلي المعرفة والقياس الجدلي، والقياس البرهاني مع التركيز على وحدة الحقيقة. إن إثبات الوحدة بين الحقيقة الدينية والفلسفية هي المهمة الكبرى التي قامت بها فلسفة التأويل عند ابن رشد.

لذلك نرى ابن رشد يستهل موقفه بتقرير الهدف الذي ينشده ويبني عليه وهو وحدة الحقيقة بين الفلسفة والدين. «فإن كانت هذه الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[١].

والحال هذه فقد أثارت الآيات التي تنطوي على التشبيه، والتي

(١) ابن رشد ـ فصل المقال ـ ص٣٥.

يحفل بها القرآن الكريم مشكلة هذه الوحدة، فلا بد إذن من حل هذه المشكلة، لأن ابن رشد وهو المؤمن بالقرآن الكريم لا يقل إيماناً بوحدة الحقيقة كقضية بديهية، لذلك لا يسعه التغاضي عن تفسير الخلاف حال وجوده، ولا مناص من التذرع بالتأويل لإعادة الإقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة، أو العقل والوحي، من حيث هما مصدران أوليان مصادقان للحقيقة المطلقة... وإذا كان هذا هكذا. فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع، أو عرف به، فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقه[1].

بعد هذا يقول الباحث: إن ابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها، وبصرف النظر عن اتفاقنا مع ابن رشد أو اختلافنا معه، نقول: إن هذا التوفيق كان قائماً على تأويل الظاهر، واللجوء إلى القياس العقلي، ونقد موقف المنكرين للنظر العقلي، بل هدمه من أساسه...

إنه يذهب إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟[2].

ويقول ابن رشد: إن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر في

---

(١) د. طراد حمادة ـ ابن رشد في كتاب فصل المقال ـ دار الهادي ـ بيروت ـ ط١ ـ ص١٣٩.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ـ ص٢.

الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به[١].

(١) ابن رشد: فصل المقال ـ ص٢.

ثانياً ـ الشريعة وضرورة تأويلها

هكذا وجدت عندنا مسألة من أهم المسائل الميتافيزيقية التي عالجها ابن رشد بشيء من العقل والمنطق، ألا وهي مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين. وقد سار ابن رشد على منوال معظم فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي والكندي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل. إلا أننا نرى أن ابن رشد لم يمس هذه المسألة عرضاً، بل لقد درسها دراسة مستفيضة وأظهر في معالجتها من البراعة والحذق ما هو عنوان أصالته ومعقل الطرافة في تفكيره الفلسفي...

وقد خصص لهذه المسألة كتابين ويظهر من عنوانهما على حل هذه المسألة وهما:

١ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

٢ ـ الكشف عن مناهج الأدلة وعقائد الملة، فضلاً عن عرضه في بعض الفقرات في كتابه «تهافت التهافت».

ولهذا فإن ابن رشد في محاولته هذه لم يقيد بالدين وحده دون العقل، ولا بهذا وحده دون ذاك، بل لقد حاول أن يسلك طريقاً «وسطاً» وذلك ببيان أن كلاً من الحكمة والشريعة في حاجة إلى الأخرى، وأنهما يعبران عن حقيقة واحدة، ومن ثم فلا ينبغي أن يكون بينهما خلاف أو شقاق. معنى هذا أنه اختار في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة الوضع الذي يختاره كل مؤمن بالدين والعقل والفكر معاً.

وبما أن للفلسفة معان كثيرة وجب علينا قبل كل شيء أن نحدد

تعريف الفلسفة التي أراد ابن رشد لها التوثيق مع الدين. فإذا به يعرفها على أنها: «النظر في الموجودات واعتبارها جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات».

وبعد أن يعرف الفلسفة تراه يتساءل في معرفة فحصه عن الصلة بين الحكمة والشريعة.

هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب أو على جهة الوجوب[١].

إن فيلسوف قرطبة يرى أن الشريعة توجب النظر الفلسفي كما توجب استخدام البرهان المنطقي وأنواعه لمعرفة الله تعالى وموجوداته ويؤيد ذلك ايات القرآنية مثل ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ مبيناً أن الاعتبار هنا ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس المنطقي المعروف. وهذا ما يعرف بالقياس عند المناطقة ويضيف «ولما كان القياس أنواعاً وجب أن يكون الضرب الذي دعا إليه الشرع هو أتم أنواع القياسات، وأهمها، وهذا هو ما يعرف بالقياس البرهاني...

ويرى ابن رشد أن الدين قد حث على تعلم الفلسفة واستخدام القياس المنطقي في كثير من الآيات القرآنية التي دعا فيها الله إلى التدبر والتفكير والنظر في ملكوت السموات والأرض مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[٢] ﴿وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ﴿١٨﴾﴾[٤].

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ـ ص١٣.
(٢) سورة يونس، الآية: ١٠١.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥.
(٤) سورة الغاشية، الآيتان: ١٧، ١٨.

وهذه آية تحث على النظر في جميع الموجودات.

فإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله وموجوداته بالبرهان العقلي كان من الأفضل أو لأمر ضروري لمن أراد أن يعلم الله وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ويعرف القياس وأنواعه ومقدماته وأنواعها.

فكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام، وجب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو أحرى بذلك..

وليس لقائل أن يقول: هذا النوع من النظر في القياس العقلي، بدعة لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر في القياس الفقهي وأنواعه، استنبط أيضاً بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه يدعه، فكذلك يجب أن تعتقد في النظر في القياس العقلي.

ثم يقدم لنا ابن رشد ملخص نظريته في التوفيق بين الحكمة والشريعة بشكل واضح عندما يعتبرهما متحاينان بالجوهر والغريزة ويؤكد أكثر من مرة على صدق فلسفته التي لا تتنافى مع الدين لأن الحكمة هي أختها الرضيعة. فهؤلاء الذين يحاربون إحداهما باسم الأخرى ليسوا في الحقيقة لا أصدقاء الجهل، أما أولئك الذين يجزمون باستحالة التوفيق بينهما هم أولئك الذين يجهلون حقيقة الدين، أو الذين أساؤوا منهم للفلسفة فيقول: «إن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المجرفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو: أي أنها هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد (الأنواء) الأذية (هذا) مهما يقع بينهما

من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبات بالطبع المتحابات بالجوهر والغريزة وقد آذاها أيضاً كثرة من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم للشريعة وهي الفرق الموجودة فيها. .[1].

ولم ينسَ ابن رشد أن يؤكد من باب رفع اللوم عليه، أنه إذا كان هناك خلاف ظاهر بين النظر الديني والنظر الفلسفي البرهاني، يجب أن نحكم أن هذا لا يمكن أن يكون إلا في الظاهر وأن البحث العميق كفيل بإزالته وهذا تنبيه مما يجري في الدين نفسه. فقبل أن يظهر الخلاف بين الدين والفلسفة كان هناك تعارض بين الآيات القرآنية نفسها، ولتوفيق ذلك لجأ العلماء إلى التمييز في بعض النصوص بين المعاني الظاهرية المجازية وبين المعاني الباطنية الحقيقية. فعمد العلماء إلى كشف المعاني الباطنية، وعملية الكشف هذه ما عرفت بالتأويل. . .

معنى التأويل:

ومعنى التأويل عند ابن رشد هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يحل في ذلك، بمادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي[2].

ويضيف إلى ذلك أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب منها مؤمن، وكيف لا وأن القياس في نظر الفقه هو أرقى درجة من الاجتهاد من الناحية العقلية والأئمة الأوائل وهم

---

(١) د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي ص٥٦٧.

(٢) فصل المقال ص٢٠.

مالك بن أنس وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل والإمام الشافعي جميعهم استخدموا القياس في الاتجاه العقلي الصرف حتى أن الشافعي هو واضع أصول الاستنباط الشرعي وهو الذي وضع قواعد منطقية عقلية له.

أحكام التأويل:

يؤكد ابن رشد أن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروي. والعمل الحق، هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى بالعلم العملي. وهذه تنقسم إلى قسمين: أحدهما أفعال الظاهر بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى (الفقه). والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها، والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة[1]، والتعليم على صنفين: «تصوراً وتصديقاً» كما بين ذلك أهل العلم بالكلام.

وكانت طرق التصديق الموجود للمنافس ثلاثاً: البرهانية والجدلية والخطابية، وطرق التصور اثنتان: أما الشيء نفسه وأما مثاله، ولما كان الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أصل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أي صناعة الحكمة.

وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأصل الجدل فضلاً عن

(١) ابن رشد ـ فصل المقال ـ ص٣٠.

الجمهور. ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر. والسبب في ذلك أن معقودة إبطال الظاهر وثبات المؤول[1].

ولكن التأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الإنسان وأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات أي المذكورة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾[2] وهذه التأويلات في الشرع هي التي كانت سبباً في نشأة الفرق الإسلامية، حتى كفّر بعضهم بعضاً، وبدّع بعضهم بعضاً، وبخاصة القاصد منها، ومن أتى بعدهم لمّا استعملوا التأويل قل تقواهم وكثُرَ اختلافهم وارتفعت محبتهم. فيجب لمن أراد أن يرفع البدعة هذه عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتناول من ذلك شيئاً «إلا إذا كان التأويل ظاهراً» بنفسه مشتركاً للجميع[3].

قانون التأويل وقواعده:

أبى ابن رشد ألا يترك أمر التأويل فوضى لمن يشاء، ما يريد من النصوص من التأويل ما يريد ولمن يريد، بل جعل لذلك قانوناً وقواعد يسترشد بها الباحث وتحفظ الآخاء بين الحكمة والشريعة.

يرى الباحث بأن ذلك ضروري لمن يرى وجوب التأويل ببعض نصوص الشريعة، لتتفق مع العقل والنظر الفلسفي الصحيح. ولذلك نرى شيئاً من هذه القواعد وضعها فيلسوف كما نرى الغزالي يترك لنا رسالة

---

(١) ابن رشد ـ فصل المقال ـ ص٣٣.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

(٣) ابن رشد ـ فصل المقال ـ ص٣٧.

صغيرة في هذا الشأن تسمى (قانون التأويل).

إذن، نرى ابن رشد، وهو يجد التأويل ضرورياً لخير الشريعة والحكمة معاً، ففي ختام كتابه الكشف عن مناهج الأدلة. نراه يعني بوضع قانون يبين به حسب تعبيره ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلن يجوز. وهذا القانون يتلخص في أن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف[1].

أ ـ أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مراداً؛ بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة ولكنه لا يعلم أنه مثال. ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثالاً ورمزاً آنذاك المعنى الخفي. لا يصل إليها إلا بتعلم طويل وعلوم جمة. لا يقدر عليها إلا الخاصة من الناس. وهذا الصنف لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم، وليس لأحدهم التصريح به.

ب ـ أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقاً، بل يجب أخذه حسب الظاهر للناس جميعاً.

حـ ـ أن يكون المعنى الظاهر مثالاً ورمزاً أيضاً لمعنى آخر خفي، ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال، وهذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهره، بل لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع.

هـ ـ أن يكون المعنى الظاهر مثالاً، ولكن يعرف بنفسه ويعلم قريب أنه مثال.

وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا بنفسه مثال. وذلك مثل قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، وهذا

(١) عاطف العراقي بين الدين والفلسفة ص٩٧.

الصنف تأويله خاص بالعلماء، ويؤولونه لأنفسهم خاصة. ويقال للآخرين الذين شعروا أنه مثال، لكن ليسوا من أهل العلم الذين يعرفون لماذا هو مثال: بأنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث عنه، إلا للعلماء الراسخين، أو ينقل لهم لتمثيل لما هو أقرب إلى معارضهم ومداركهم، كما يرى الغزالي في كتابه التفرقة بين الإسلام والزنادقة.

ء ـ وأخيراً: أن يكون المعنى الظاهر مثالاً ورمزاً لآخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد، ومتى أعرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالاً. وهذا القسم من الممكن أن نقول بأن الأحفظ للشرح ألا يتعرض لتأويله. بل الأولى بالنسبة لغير العلماء أن تبطل الأمور التي من أجلها ظنوا أن المعنى الظاهر من النص هو مثال لآخر. ولنا كذلك أن نقول بجواز التأويل لهؤلاء أيضاً، وذلك لقوة الشبه بين المعنى الخفي المراد وبين ما ضرب رمزاً ومثالاً له.

ويذكر فيلسوفنا (ابن رشد) أن الصنفين الآخرين، متى أبيح التأويل فيهما تولدت منه اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور[١]، يريد أن يقول بأن الخير في هذا هو البعد عن التأويل، ولا تميز لصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر في الدين ووجد بين المسلمين فرق يكفر بعضها بعضاً، وهذا كله جهل بما قصد الشارع، وتعد على الشريعة نفسها[٢].

ولكي نتقي أمثال هذه النتائج السيئة، وزرع العداوة بين الشريعة والفلسفة يجب بصفة عامة كما يقول ابن رشد ألا يصرح بالتأويل وبخاصة البرهانية لغير أهلها، وهم أهل البرهان، كما يجب ألا تثبت هذه التأويل في الكتب الخطابية والجدلية الموضوعة للعامة وأمثالهم من

---

(١) عاطف العراقي بين الدين والفلسفة ص٩٩.

(٢) ابن رشد ـ فصل المقال ـ ص٢١.

أهل الجدل. وإلا أدى ذلك إلى إبطال النصوص التي يفهمها الواحد من هاتين الفئتين، مع العجز عن إدراك التأويل البرهاني، فيضل ويقع في الكفر، إن كان ذلك في أصول الشريعة[1].

ويفهم الباحث: مما تقدم أن فيلسوفنا لا يرى أن في النصوص الدينية من القرآن والحديث متشابهات. لا بالنسبة للعلماء الراسخين، الذين عليهم تأويل هذه النصوص التي يظن أنها متشابهة ولا بالنسبة للعامة وأمثالهم، الذين فر منهم الإيمان بظواهرها دون البحث أو التفكير في تأويلها. لكن أهل الجدل والمتكلمون هم الذين يوجد في حقهم التشابه في بعض النصوص، لأنهم وقد ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا إلى مرتبة الخاصة، عرضت لهم شكوك وشبهات لم يقدروا على حملها، فحاولوا التأويل، فضلوا وأضلوا، ولهذا ذمهم الله.

وقد بلغ اعتقاد ابن رشد بقوة تأثير ما يذهب إليه، من جعل تعليماً للعامة، وآخر للخاصة، في التوفيق بين الوحي والعقل، إنه يتشدد في ذلك إلى درجة أن يرى أن هناك نصوص يجب على أهل البرهان تأويلها، وحملهم لها على ظواهرها كفر، كما يجب على العامة وأمثالها حملها على ظواهرها، وتأويلها لها كفر. ومن هذه النصوص قوله تعالى في «سورة طه»: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾، ونحو هذا من الآيات والأحاديث التي توهم الجسمية لله تعالى.

ويتشدد ابن رشد أيضاً في وجوب تطبيق ما وضع من قواعد تتعلق بالتأويل وجواز أو عدم جواز إذاعته. ولهذا نراه يلوم الغزالي والمتكلمين: أشاعرة ومعتزلة، لأنهم أثبتوا التأويل في مؤلفاتهم، فذاعت بين العامة.

---

(١) ابن رشد - فصل المقال - ص٢١.

إن الغزالي حسب رأي ابن رشد، (أخطأ على الشريعة والحكمة)[1] بإثباته التأويل في غير كتب البرهان، فذاعت بين الجمهور. وكان من ذلك أن عاب قوم الأول، وآخرون الأخرى. وكذلك المتكلمون وبخاصة المعتزلة أنهم بتأويلهم التي صرحوا بها للجمهور (أوقعوا الناس في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع).

وقد ذهب ابن رشد كما يذهب الباحث في مثل هذا الصنيع، رغم أنه يلوم بعنف هؤلاء على ما صرحوا به من تأويل، فكان لا بد له من أن يتكلم فيها. وذلك لبيان الحق من جهة، ولدفع الأذى عن الجمهور من جهة أخرى[2] وهذا الاعتذار سيذكرنا باعتذار ـ سلفه ابن طفيل في مثل هذه الحالة، عن مخالفته طريق السلف الصالح بآراء مفسدة وبتأويل ضالة تلقفها غير أهلها فعم بذلك ضررها[3].

(١) فصل المقال، ص١٧ ـ ١٨.
(٢) فصل المقال،، ص٢٣ ـ ٢٤.
(٣) نفس المصدر، ص١٨.

تحديد مدى قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي

إن مسألة الوحي وتحديد سلطانه وميدانه بالنسبة للعقل، أهم مسألة في هذا الفصل، لمن يتعرض لها في معالجة أو محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، لا بد إذن من أن يقول ابن رشد هنا كلمته فيبين صراحة رأيه في الوحي وتحديد الصلة بينه وبين العقل، وفي المعجزات والنبوة، وفيما يكون أو لا يكون، من الحاجة للشريعة بجانب العقل. الأمر خطير واللحظة حاسمة بالنسبة لفيلسوف قرطبة، وهو الحريص على الإيمان بالدين، والذي رأينا مبلغ اعتداده بالعقل ونظره، وذلك إلى درجة تجعله يجيز أن يخالف العقل بما يصل إليه من نتائج صحيحة للاجتماع في الأمو النظرية، ويوجب تأويل ما يخالف النظر العقلي من ظواهر النصوص.

وهذه المشكلة قد تعرض لها كل من وقف عند رأي ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، سواء تقدم به الزمن عنه أو تأخر. ونذكر هنا مثلاً: سعاد الفيومي، وابن ميمون من اليهود، كما تعرض لها من رجال الكنيسة المسيحية كثيرون منهم (اسلم، وابيلارد، ومن بعدهم توماس الاكويني، وهو أكبر لاهوتي في العصر الوسيط، لقد اضطر هؤلاء جميعاً لمعالجة هذه المشكلة.

أما منزلة الوحي من العقل، وحاصله علاقة الفلسفة بالدين؟ فكل

قد قال في ذلك كلمته: ويهمنا هنا في هذا الفصل أن نبين موقف ابن رشد من هذه المشكلة، وذلك لنضعه حيث يجب أن يكون، بين هؤلاء المفكرين.

إن ابن رشد، مهما أشاد بالعقل ونظره وقدرته على المعرفة، يصرح بأن هناك أموراً يعجز العقل عن معرفتها، وإذن فلنرجع إلى الوحي الذي جاء متضمناً لعلم العقل، فإن كل ما عجز عنه العقل، أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي[١]. وهذه الأمور التي يعجز إدراكها على العقل، سيجيء بعد قليل بيانها، وذكر مثل لها، ولكنا نقول الآن إنها، كما يذكر فيلسوفنا نفسه أمور من الضروري علمها لحياة الإنسان ووجوده وسعادته[٢].

ويرى الباحث أن ابن رشد يكرر هذا الذي يراه ويؤكده في موضع آخر، حين يذكر أن الفلسفة تعني ما يجيء به الشرع، فإن أدركته كان ذلك أتم في المعرفة، وإلا أعلنت بقصور العقل الإنساني عنه، وان هذا مما يدركه الشرع وحده[٣] ويعني ان على العقل أن يفهم ما جاء به الشرع، ومن بطئه عن الوحي في المعرفة، ومن عجزه أحياناً عن الوصول لما جاء به، والنتيجة الحتمية، لذلك هي ضرورة اللجوء أحياناً إلى الوحي الذي هو أعلى من العقل ونظره وتفكيره.

ومهما يكن من شيء، فالأمور التي لا يكتفي العقل بنفسه في معرفتها. تتلخص كما يرى ابن رشد في معرفة الله، والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة أيضاً، ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء.

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
(٢) نفس المصدر ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
(٣) نفس المصدر ص ٥٠٣.

وذلك بأن الفلاسفة (ولعله يريد الفلاسفة اليونان) يرون أن الإنسان لا تقوم حياته وسعادته. في هذا العالم وفي العالم الآخر، إلا بالفضائل النظرية التي لا يوصل إليها إلا بالفضائل الخلقية. وهذه الفضائل لا تتمكن في النفس إلا بمعرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة حسب الملل، مثل القرابين والأدعية والصلوات، ونحو هذا وذلك مما لا يعرف إلا من الشرع الموحىٰ به[1].

ولكن إذا كان ابن رشد يرىٰ ضرورة الوحي «رحمة لجميع الناس»، وإذا كان في تحديد الصلة بينه وبين العقل، يجعل هذا أقل مقدرة في إدراك الحقائق على ما يؤخذ من النصوص التي استشهدنا بها.

بيان هذا الرأي من «مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت» إذا كان الأمر هكذا، فماذا نفهم من مقارنته وقدرته على الوصول لكل ما جاءت به الشريعة من حقائق وتعاليم، وبأن الوحي يبين للجمهور - في رموز وأمثال - الحقائق التي قد يدركها عقل الفيلسوف خالصة مما تكتسيه في الوحي من تلك الرموز والأمثال «وانه لهذا قد انقسم الشيء إلى ظاهر وهي الأمثال المضروبة لتلك المعاني والحقائق الخفية، وإلى باطن وهي هذه المعاني والحقائق التي لا يصل إليها إلا أهل البرهان»[2] وتفسير ذلك لا سيما وان ابن رشد قد تناقض مع نفسه، إلا أنه قد تدارك بعد ذلك، وقال في نظريته لا بد أن يكون بين العقل والوحي وئام وتعاون متبادل، ولكن الوحي يفرق الفلسفة في مسائل أساسية، فإن اختلفا ظاهرياً يجب خضوع الفلسفة للوحي.

إنه من الممكن لنا، بعد هذه الفروض والاراء في فهم موقف ابن رشد الحقيقي في العلاقة بين الدين والفلسفة، أن نقرر أنه يجب لمعرفة

---

(١) نفس المصدر ص ٥٨١.

(٢) بين الفلسفة والدين، ص ١٠٧.

حقيقة موقفه أن نحاول أولاً إزالة ما يوجد من تعارض «تهافت التهافت» من جهة أخرىٰ، فإذا تم لنا هذا، فسنرىٰ نزعة واحدة تسود جميع كتاباته وتكون هي المعبر عن موقفه الحق.

لذلك فإن الباحث يرى أنه كَتَبَ «فصل المقال» لغرض واحد وهو، كما يدل عليه اسمه، تبيان العلاقة أو الاتصال بين الحكمة والشريعة، ومحاولة التوفيق بينهما على أساس هذه العلاقة. على حين أنه كتب «مناهج الأدلة» ليفحص فيه (عن الظاهر من العقائد) التي تصدى الشرع لها وحمل الجمهور عليها. وأخيراً كتب «تهافت التهافت» ليرد به على تهافت الفلاسفة للغزالي.

وفي هذين الكتابين الأخيرين لم يتعرض بأصالة لمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وبيان العلاقة بينهما، هذا الغرض الذي هو الغرض الوحيد من رسالة فصل المقال.

وإذن كما يقول «جوتييه» بحق، ينبغي، إذا أردنا التوفيق بين تلك النصوص جميعها، أن نؤول المناهج والتهافت لتتفق مع ما تدل عليه رسالة (فصل المقال) التي حصل فيها الغرض والمنهج الذي سيسير عليه.

وعليه فإن الباحث يقرر أن ابن رشد بقي أميناً وصادقاً في نزعته العقلية، ومن الدلائل على هذا أن رأيه في النبوة والمعجزات يتفق، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق، مع رأي ابن سينا الذي عرضناه من قبل.

إنه يذكر أن النبوة حادث طبيعي تماماً، وأن الوحي يكون عن الله، متوسط ما يسمىٰ عند الفلاسفة «العقل الفعال» وعند رجال الشريعة «ملكاً»[1].

كما يذكر في أثناء رده على الغزالي فيما حكاه عن الفلاسفة، أو

(١) ابن رشد، تهافت التهافت ص ٥١٦.

عن ابن سينا في هذه المسألة «إن المعجزة أمر ممكن في نفسه يتفق مع العقل وقوانين الطبيعة.

وان ما ذكره ابن سينا من الأسباب التي تنشأ عنها ممكن وجائز، وأن ليس كل ما يكون ممكناً في طبعه يقدر أن يفعله الإنسان، بدليل الحس والمشاهدة والواقع، فيكون إتيان النبي بأمر خارق، أي معجزة، ممكناً في نفسه، وإن كان ممتنعاً على الإنسان، وليس يحتاج في ذلك أن نقرر أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء[1].

وهكذا لم يحد ابن رشد عن نزعته العقلية في هذه المشكلة الخطيرة، ولا يلوم ابن سينا على ما ذهب إليه فيها، لأن له رأياً يخالفه، (بل لأنه صرح بهذا الرأي للعامة الذين لا تصلح لهم التعاليم التي تصلح للخاصة، لأنها من المبادئ العامة للشريعة التي يجب أن يعاقب الفاحص عنها والمشكك فيها[2].

وبعد أن فهمنا نظرية ابن رشد في النبوة والمعجزات، فهل يجعل الوحي فوق العقل، وأراد أن يطمئن رجال الدين بأنه معهم، رغم تأكيده أنه عقلياً، يقرر أن كل نبي فيلسوف[3] وعليه فإن الباحث يرىٰ أن ابن رشد ظل أميناً على ما ذكرناه عنه بخصوص وجوب تقسيم الناس إلى طبقات حسب استعداداتهم وعقولهم، فإن منهم العامة والخاصة. ويجب أن يكون لكل طائفة منهم تعليم خاص. وبهذا يبقىٰ الوئام بين العقل والوحي، أو بين الدين والفلسفة، واللذين لكل منهما غرض خاص، ولا يصطدم أحدهما بالآخر.

وقد يدل أيضاً إلى ما ذهب إليه الباحث، من أن ابن رشد ظل

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥١٥.
(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٢٧.
(٣) نفس المصدر ص ٥٨٣.

أميناً لمنصبه العقلي، ما أكده مراراً من أنه يجب ألا يصرح للجمهور حرصاً على سعادته، بما يؤدي إليه النظر العقلي من العلوم التي سكت عنها الشرع[1]. فإن هذا معناه أنه، فيما يختص بالعلماء، أي الطبقة الخاصة، لا يعتبر منه المعاني والحقائق التي لم يصرح بها الشرع خافياً، بل أن عقولهم لتصل إلى إدراكها ومعرفتها.

وأخيراً، لعل الحل الحق هو أن نقرر أن فيلسوف الأندلس لا يصح أن يوصف بأنه عقلي إزاء جميع الناس وفي كل حال، ولا بأنه غير عقلي كذلك. بل انه، فيما يرى الباحث، غير عقلي حين يتعلق الأمر بالعامة الذين لا يطيقون النظر والأدلة البرهانية، وعقلي حين يتعلق الأمر بأهل النظر العقلي والفلسفة. وإن رعاية هاتين الناحيتين، هو ما جعل في كلامه ما يوهم أحياناً بأنه رجع عن نزعته العقلية إلى ما يناقضها.

(١) بين الفلسفة والدين ص ٤٢٨، ٤٢٩.

الفصل الرابع

أسلوب ابن رشد في حل مشكلات الفلسفة

١ ـ قدم العالم وحدوثه.

٢ ـ الله.. وجوده.. وحدانيته.. صفاته.

٣ ـ النبوة وبعث الرسل.

٤ ـ العدل والجور ومشكلة المعاد.

أسلوب ابن رشد في حل مشكلات الفلسفة

لقد خصص فيلسوفنا ابن رشد من مؤلفاته رسالته المسماة: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة». حيث رأىٰ أن يدلل لما جاء به الوحي من عقائد لا يقوم الدين بدونها، بطريقة تلائم عقول طوائف الناس جميعاً. وانه من الضروري أن يخصص بعض مؤلفاته لهذه الغاية، لأنه متى سلمت هذه العقائد وقامت عليها الأدلة، دون أن يكون في ذلك ما يتعارض مع النظر الفلسفي الصحيح، لم يكن لأحد أن يذم الفلسفة أو يشكو منها، وكان هذا خطوة طيبة حاسمة في سبيل التوفيق بين الوحي والعقل.

وقد احتوىٰ مذهب ابن رشد عدة عقائد سنعرض فيما يلي لكل واحدة على اختلاف ضروبها، أي سواء ما يختص بحدوث العالم عن عدمه، ووجود الله ومعرفته ووحدانيته، وصفات الكمال التي يجب أن يتصف بها، والأخرىٰ التي يجب أن يتنزه عنها، وما يختص بالحاجة إلى الرسالات الإلهية للناس، والعدل والجور، والمعاد في الدار الأخرىٰ وما يكون فيه. . .

أولاً: قدم العالم وحدوثه...

تشغل مشكلة قدم العالم حيزاً كبيراً لدىٰ ابن رشد كما شغلت هذا الحيز عند متكلمي الإسلام وفلاسفة العرب. وإذا كان ابن رشد يقول

بقدم العالم ذلك لأنه كان حريصاً على نقد الغزالي، حين قال بحدوث العالم، وذهب إلى تكفير الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم. وإذا رجعنا إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية نرىٰ أن الكندي هو وحده من الفلاسفة الذي قال بحدوث العالم مع الغزالي وعلماء الكلام.

ولهذا فإن النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد تبدو واضحة وجليّة في هذه القضية، وخاصة وأنه اعتمد على قضية قدم المادة وأزليتها. واعتقد كذلك بوحدانية العقول. ولذلك فقد قام ابن رشد بالرد على الغزالي والدفاع عن الفلاسفة والدارسين لمشكلة قدم العالم، ومع هذا فقد عرض فلسفته هذه في عدد من كتبه أهمها «تهافت التهافت» و«السماع الطبيعي» و«فصل المقال» كذلك.

لذلك فإن ابن رشد يفترض وجود هذه المادة افتراضاً بالنظر إلى أنه ليس هناك من دليل يمكن أقامته على وجودها.

كان ابن سينا قد وقع قبل ابن رشد في هذه المشكلة. أي العجز عن إقامة الدليل علىٰ وجود المادة قبل الخلق. وتخلّص من هذه المسألة بأنه قسم العالم إلى قسمين:

١ ـ الممكن: وهو ما كان حدوثه ممكناً إذا افترض حدوثه.

٢ ـ الواجب: وهو ما كان حدوثه واجباً بنفسه ولا يحول شيء دونه. وقد وضعت مادة الكون في القسم الممكن[١].

أما ابن رشد فإنه تميز عمن سبقوه ولا سيما ابن سينا في كيفية تصوره للعالم، على أنه عملية تغيير وحدوث منذ الأزل، والعالم في جملته وحدة أزلية ضرورية فلا يجوز العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. ولو كان العالم حادثاً لتحتم علينا القول بوجود عالم

---

(١) فرح انطوان، فلسفة ابن رشد ـ ص ٦٤.

آخر حادث نشأ عنه. وهكذا إلى غير نهاية، ولو قلنا أنه ممكن لتحتم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية. ومعنى هذا أن ابن رشد يقف معارضاً للمتكلمين والمشائين على حد سواء وخاصة في هذه. مسألة الصدور والفيض[1].

وعليه فإن ابن رشد يبدأ في هذه العقيدة وغيرها ببيان أن الشرع، أو القرآن بصفة خاصة دعانا في آيات كثيرة إلى معرفة العالم وفهمه، وذلك لنصل من هذه المعرفة إلى أنه صانع حكيم هو الله جلت حكمته. ثم أخذ بعد ذلك في نقد طريقة المتكلمين الأشاعرة لإثبات هذه العقيدة، حيث أنها ليست الطريقة الشرعية التي أشار القرآن إليها، وأنها مع هذا لا تصلح للعلماء لأنها ليست تعيينية، ولا للجمهور لأنها ليست بسيطة قليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها.

وطريقة رجال علم الكلام لا تصلح في رأي ابن رشد ومن ثم لم يرضها، فما هي الطريقة التي يرضاها ويراها مثبتة ومؤدية إلى إثبات وجود العالم عن الله تعالى: إن هذه الطريقة هي «التي نبّه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل الدخول من بابها. وإذا استقريء الكتاب العزيز وحدّث فهي تنحصر في جنسين: أحدهما: طريقة الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجلها، ولنسمي هذه الطريقة «دليل العناية».

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية، والعقل، ولنسمي هذه «دليل الاختراع».

وفي هذا الموضوع، خُلِقَ العالم عن الله، وإذا تكلمنا عن أول

---

(١) د. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص ١٣٥.

الدليلين، فنجد ابن رشد يقول بأن هذا الدليل قطعي وبسيط، وذلك لأن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع: أحدهما: إن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً في جميع أجزائه لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات التي هاهنا.

والأصل الثاني: إن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد، مسدداً نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة، فينتج من هذين الأصلين بالطبع، أن العالم مصنوع وأن له صانعاً[1]، أي أنه محدث لا قديم.

وهذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في القرآن، وهذا خلق كما يقول ابن رشد، وكما يظن من آيات كثيرة جداً، يلفتنا القرآن بها إلى ضرورة النظر في العالم وفي سائر الموجودات، ليبين لنا أنها من خلق إله حكيم في صنعه، ولا نرىٰ ضرورة لذكر بعض الآيات كما فعل ابن رشد نفسه.

ولكن، يحسن بنا أن نشير إلى بعضها، ومنها على سبيل المثال هذه الآيات الكريمة: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾[2].

وفي الاستدلال بهذه الآيات على العقيدة التي نحن بصددها يفكر ابن رشد. إلى أن هذه الآيات إذا تأملها الإنسان وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، وذلك أنه تعالى ابتدأ، فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود، وهو أن الأرض

---

(١) مدكور، د. ابراهيم، ابن رشد وفلسفته ص ٨١.

(٢) سورة النبأ، الآيات: ٦ ـ ١٦.

خلقت بصفته، وأنها لو كانت بشكل آخر غير شكلها، أو غيّر شكلها، أو في موضع آخر غير الموضوع الذي هي فيه، أو بقدر آخر غير هذا القدر، لما أمكن أن نخلق عليها ولا أن نوجد فيها. وهذا كله محصور في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦﴾.

هذه هي حججه الشرعية في قدم العالم والمادة. ولكن كيف نشأ الكون عن تلك المادة الأزلية في الناحية الفلسفية عند ابن رشد؟..

وهنا ننقل ما كتبه في كتابه «ما وراء الطبيعة» وقد قال الفيلسوف دينان عن هذا القول أنه أهم الأقوال التي رد بها ابن رشد على مناظريه المتكلمين في هذا الموضوع.

وخلاصة ذلك أن أدىٰ إلى عرض رأيان متناقضان في نشأة الكون وهما القول «بأن الكون نشأ بالنحو الطبيعي، وقول آخر أنه خُلِقَ أي أوجد من العدم.

ويقول ابن رشد أن أنصار القول، القائل بالنمو الطبيعي فعندهم أن الخلق إنما هو عبارة عن توليد الكائنات وخروج بعضها من بعض، والفاعل ذلك عندهم لا وظيفة له غير تسهيل هذا الخروج والتوليد. فهو إذاً بمثابة محرك لا غير. وأما أنصار الخلق فعندهم أن الفاعل يوجد الشيء عن لا شيء، أي من غير أن يحتاج إلى مادة ولا إلى نمو. وهذا الرأي الثاني هو عند علماء الكلام الإسلام، ورأي النصارىٰ أيضاً. وينص على أن قوة الخلق والإيجاد موجودة في الفاعل لا في المادة.

وتنحصر أصل المادة في رأيين الأول منها أن القوة إيجاد الهيئة أو الصورة، التي يجب المادة بها أطلق ابن سينا عليها واهب الصورة.

والرأي الثاني: مفاده أن الفاعل في الخلق أو الوجود تارة يكون أصلاً بالمادة، وتارة يكون منفصلاً عنها. فالمتصل بها الكنار التي تولد النار على سبيل الاتصال، والمنفصل عنها كالنبات والحيوان.

وهناك مذهب ثالث وهو مذهب أرسطو ومفاد هذا القول:

إن الفاعل الموجود يوجد جملة المادة وصورتها معاً، وذلك بتحريكها تحريكاً يسهل لها الخروج من حيز القوة إلى حيز الوجود، وليست وظيفة الفاعل في هذا الرأي سوى مسهل لها ذلك الخروج، وعامل على الاتصال بين المادة والصورة. فكل خلق إذن إنما هو عبارة عن حركة سببها الحرارة وهذه الحرارة متىٰ انتشرت من الماء والتراب تولدت منها الحيوانات والنباتات التي تتولد من غير لقاح. والطبيعة تخلق الخلق بهذا الترتيب البديع كما لو كانت مشوقة إليه بعقل رفيع مع أنها خالية من هذا العقل. وتلك القوىٰ التي يتم بها الخلق والإيجاد التي هي ناشئة عن الحركة والشمس والكواكب وتأثيرها في العناصر هي ما كان أفلاطون يسميه «العقول».

«كل هذا أدىٰ إلى اعتقاد المتكلمين الإسلاميين إلى وجود عامل واحد يحدث الموجودات بلا واسطة، وجود عامل يقوم بعمله في ذات اللحظة بما لا يحصىٰ من الأفعال المتقابلة المتباينة فعلىٰ هذا الافتراض لا تحرق النار أبداً ولا يبلل الماء مطلقاً وكل أمر يحتاج إلى خلق مباشرة، وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان إذا ما رمىٰ حجراً فإن الحركة لا تصدر عن الإنسان على ما يزعمون بل تصدر عن الفاعل الشامل وهو الله.

وهكذا يخلص ابن رشد، على ما نرىٰ، الاستدلال على حدوث العالم عن الله تعالىٰ بأدلة ترتكز على النظر السليم والملاحظة الصادقة، وتؤخذ مقدماتها وأصولها من القرآن نفسه، فهي لذلك بسيطة وتؤدي بالناس جميعاً إلى اليقين.

ولكن لنا أن نقول مع ذلك، بأن ما رآه من الدليل على حدوث العالم عن الله تعالى هو أولى بالقول إلى أن هذا العالم الحادث «له صانع حكيم».

أما الحدوث نفسه الذي هو ضد القدم، فدليله كما يرى المتكلمون هو ما ينتابه من التغير واختلاف الصفات والأحوال، فإن هذا هو شأن الحادث لا القديم.

وقد نقد ابن رشد أدلة المتكلمين على حدوث العالم، وذلك بأن مقدماتهم تحتاج إلى لإثباتها إلى أدلة. وهذه الأدلة غير مفهومة أو صعبة الفهم ولا يطبقها الجمهور، كما أنها بعد ذلك ليست يقينية فلا تصلح للعلماء أيضاً.

ثانياً: الله.. وجوده.. وحدانيته... صفاته

يعرض ابن رشد في هذا العقيدة أيضاً، دليل رجال علم الكلام ـ الأشاعرة عليها في إحدىٰ صورة ـ هكذا: «العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، وهذا المحدث هو الله[1].

وهذه الطريقة في الاستدلال، كما يرىٰ ابن رشد «ليست هي الطريقة الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس للإيمان من قبلها، وهذا لما في إثبات كل هذه المقدمات من شكوك ليس في قوة صناعة الكلام الخروج منها، كما بين ذلك بشيء من التطويل»[2].

وأما الصوفية فلم ترضِ طريقتهم أيضاً في التوصل إلى معرفة الله، ابن رشد، فإن طريقتهم لا تقوم على النظر بالعقل في العالم الموجود للاستدلال منه على أن الله موجِدُه، ولكنها تقوم على (الذوق) وحده، فإذن هي في رأي ابن رشد (طريقة ليست للناس، بما هم ناس ولو كانت هي المقصودة لبطل النظر العقلي الذي دعا القرآن الكريم إليه ونبه على طريقه)[3].

---

(١) بين الدين والفلسفة ص ١٥١.
(٢) ابن رشد وفلسفته ص ٢٩.
(٣) نفس المصدر ص ٤٢.

ولقد رفض ابن رشد دليل المتكلمين ودليل المتصوفة لإثبات وجود الله ومعرفته، فما هو إذن طريقه إلى هذا؟.

الطريق إلى هذا هو الطريق الذي نبه القرآن الكريم نفسه إليه، وهو ينحصر في دليلين:

أولاً: دليل العناية الذي يقوم على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان وسائر ما على الأرض من حيوان، فهي إذن من قبل فاعل قاصد مريد لذلك، وكما سبق أن بينا ذلك في عقيدة حدوث العالم.

ثم دليل الاختراع الذي يقوم «على أن كل شيء من السموات والحيوان والنبات مخترع، وذلك بدليل المشاهدة في هذين، وبدليل حركات السموات التي تؤذن بأنها مسخّرة لنا، وكل ما كان كذلك فهو مخترع حتماً، وكل مخترع ضرورة، فيصح من هذين الأصلين أن العالم مخترعاً له»[1].

وقد ساق ابن رشد، بعد هذا وذلك، في أحكام، آيات كثيرة من القرآن يؤيد بها هذين الدليلين وما اشتملا عليه من مقدمات، ثم قال: «فقد بان من هذه الأدلة على أن وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين، دلالة العناية ودلالة الاختراع، .. وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعينهما طريقة الخواص من العلماء، وطريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني أن الجمهور يقتصر من معرفة العناية والاختراع على ما هو ما درك بالمعرفة الأولىٰ المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك من البرهان»[2].

---

(١) مذكور، د. ابراهيم، ابن رشد وفلسفته، ص ٤٣ ـ ٤٤.
(٢) نفس المصدر ص ٤٦.

ومن أجل ذلك، كانت هذه الطريقة ـ كما يقول فيلسوفنا ـ هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب السماوية المقدسة، والعلماء يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من ناحية الإحاطة في المعرفة والتعمق فيها.

وحدانية الله تعالى:...

إن المتكلمون وابن رشد يلجأون إلى إثبات وحدانية الله تعالى ـ طالما أن العالم محدثاً وموجوده هو الله، فهذا الإله الواحد الذي لا شريك له ـ إلى قوله تعالىٰ في سورة الأنبياء: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

إلا أن المتكلمين الأولين يأخذون من هذه الآية دليلاً يسمىٰ: «التمانع أو الممانعة»، وهو دليل لا يرضاه ابن رشد، ويرى أنه دليل متكلف، وليس مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية). لأنه ليس برهاناً، ولأن الجمهور لا يقدرون على فهمه ولا يحصل لهم به إقناع، والدليل يجري هكذا: «لو كان الخالق للعالم اثنين لجاز أن يختلفا، وإذن، فإما أن يتم مرادهما جميعاً فيكون العالم موجوداً ومعدوماً معاً وهذا مستحيل، أو لا يتم مراد واحد منهما، فلا يكون العالم موجوداً ولا معدوماً، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فيكون هذا الآخر عاجزاً والعاجز ليس بانه، ويكون الذي تم مراده هو الإله وحده، وهذا هو المطلوب)[(١)].

وفضلاً عن أن هذا الدليل ليس برهاناً قاطعاً، وليس في طاقة الجمهور فهمه، ولا يحصل لهم به اقتناع إذا بسط مفصلاً، فإن ابن رشد يرى ضعفاً واضحاً.

لكن فيلسوفنا يفهم الآية على نحو آخر، فيه يسر وبلوغ إلىٰ إثبات

---

(١) مدكور، د. ابراهيم بين الدين والفلسفة، ص ١٥٣.

الوحدانية لله، بقياس الغائب على الشاهد. وذلك إذ يرىٰ أن من المعلوم بالطبع أن اجتماع ملكين في مدينة واحدة، وهل كل منهما هو عمل صاحبه، يؤدي هذا إلى فساد المدينة، فكذلك لو كان هناك خالقان لفسد العالم، ولكن العالم موجود على غاية الإصلاح، فيكون الخالق واحداً ضرورة. ويضيف إلى هذا القول تأييداً بسورة من القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى:

﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

إنه يضيف هذه الآية في الاستدلاله لينفي ما قد يقال: «إن لنا أن نفرض آلهة متعددة يتفقون فيما بينهم على أن يكون لكل منهم عمل خاص، وذلك بأنه في هذه الحالة يكون لنا أكثر من عالم واحد، ولكن العالم بأجزائه المتماسكة المترابطة هو واحد لا أكثر، إذاً فالخالق واحد لا غير»[2].

ويقول ابن رشد: إن هذا الدليل، صالح للعلماء والجمهور معاً، والفرق بينهما فيه، هو (أن العلماء يعلمون من اتحاد العالم، كون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور). ونحن نرى أن هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد من البيان.

إثبات صفات الكمال لله:

لقد أجمع رجال علم الكلام وسائر رجال الدين والفكر والفلاسفة المسلمون على أن هناك سبعة صفات، وهي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والله سبحانه وتعالىٰ

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٩١.

(٢) مدكور، د. ابراهيم، ابن رشد وفلسفته ص ٤٧ ـ ٤٨.

متصف بكل صفات الكمال، هذا حق لا ريب فيه، والقرآن الكريم يردد الكثير من آياته الكريمة في هذا الشأن. وهذه الصفات هي التي جاء في القرآن وصف الله الخالق بها، وقد تناولها ابن رشد بالتدليل عليها على هذا النحو[1]:

١ ـ نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة على العالم بقوله تعالىٰ: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2] والدلالة نجدها هنا في الآية الثانية، وذلك بأن المصنوع، تترتب أجزائه ومواقفه جميعها للمنفعة المقصودة منه، ويدل على أنه حدث عن صانع يجعل ما يصنع على ترتيب ونظام يؤدي إلى الغاية المقصودة منه، فوجب أن يكون عالما بالضرورة به. وعليه فيجب لهذا، أن يكون خالق هذا العالم المحكم في تركيبه ونظامه متصفا بصفة العلم اتصافا دائما لا في حال دون حال.

وفي رأي ابن رشد ينبغي أن يكون الاستدلال هكذا، على إثبات صفة العلم لله تعالى. استدلالاً ينفع الناس جميعاً، عامتهم وخاصتهم، وبأن كل شيء خلق لا بد أن يكون موافقاً للغاية المقصودة من ذلك الخلق.

٢ ـ وإذا كان من الشاهد أن من شرط العلم في العالم أن يكون حياً، وإذا كان من شرط من يصدر عنه شيء من الأشياء أن يكون مريداً له وقادراً عليه، كان من الطبيعي أن تثبت لله تعالى صفات الحياة والإرادة والقدرة.

وكذلك لما كان من شرط الصانع الجديد بهذا الوصف أن يكون مدركاً لما يصنعه، بكل نوع من الإدراك، وجب أن يكون الخالق جل

(١) نفس المصدر ص ٥١ وما بعدها.
(٢) سورة الملك، الآية: ١٣ ـ ١٤.

وعلا سميعاً بصيرا، وإلا، لما كان أكمل الخالقين، ولما استحق أن يكون معبوداً، ومن ثم جاء القرآن الكريم، حكاية لقول سيدنا ابراهيم الخليل عليه السلام لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ صِرَٰطٗا سَوِيّٗا﴾[1].

وأما فيما يختص بصفة الإرادة، يجب الاكتفاء، فضلاً عما تقدم، بأنها صفة قديمة ككل الصفات التي يتصف بها الله، وإذ لا يجوز أن يتصف بها وقتاً دون وقت، وحالاً دون حال، وليس لنا بعد هذا وذاك أن نبحث كما فعل رجال علم الكلام، هل يريد الله وجود الأشياء المحدثة بإرادة قديمة أو بإرادة محدثة..

وفي الحق، كما يقول ابن رشد، انه ليس في الشرع وصف لإرادة الله بالقدم أو الحدوث، فالمتكلمون حين أثاروا هذا البحث قد انحرفوا عما أراد الشرع نفسه، وأتوا في الشرع بما لم يأذن به الله. وذلك فضلاً عن أن دليلهم على ما زعموه من أن الله أوجد ما أوجد من الأشياء بإرادة قديمة لم يسلم لهم، بل ثارت من أجله اعتراضات لم يمكنهم دفعها، وليس أهونها شأناً ما يقال لهم:

«إذا كان الله يريد إيجاد شيء في وقت ما بإرادة قديمة، فإذا جاء هذا الوقت فوجد، هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ فإذا قالوا إنه وجد بفعل قديم، فقد جوّزوا إذا وجود المحدث بفعل قديم، وهو أمر غير معقول. وإن قالوا إنه وجد بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة، وهو غير مذهبهم.

٣ ـ وهنا يجيء الحديث عن صفة الكلام. هل هو من صفات الكمال التي يجب أن يتصف بها الله تعالى؟

---

(١) سورة مريم، الآية: ٤٢.

ويبدأ فيلسوفنا ـ ابن رشد ـ فيعرف الكلام بأنه فعل يدل المتكلم به المخاطب على ما في نفسه، وهذا الفعل في الإنسان يكون بواسطة اللفظ، ثم يقول: «وإذا كان المخلوق ليس بفاعل حقيقي يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالأجدر أن يكون ذلك واجباً في الفاعل الحقيقي. يريد الله تعالى. ولكن كما يذكر ابن رشد أيضاً بعد ذلك، فرق بين الإنسان والله.

إن كلام الإنسان يكون باللفظ، يتلفظ به كما هو المعروف والمشاهد، ولكن كلام الله قد يكون بواسطة ملك، أو قد يكون وحياً إلهاماً، كما قد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع من يكن مقصوداً بالتكلم، وإلى هذا كله أشار الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[1].

ويريد بقوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾، الكلام الذي يكون بواسطة الألفاظ، يخلقها في نفس كليمه (الذي لا يريد أن يكلمه) وتلك الحالة هي التي خص بها موسىٰ عليه السلام.

يرىٰ ابن رشد أن الله متكلم بهذا المعنىٰ، وبأحدىٰ هذه الطرق الثلاثة، ولكن ابن رشد يرىٰ أن الله يعتبر متكلماً على وجهين : «الكلام الأزلي الذي في نفسه»[2]. والألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسي كالقرآن، والتي هي مخلوقة لله نفسه لا لبشر من خلقه، ولذلك يكون القرآن الكريم، إذا أريد به الكلام النفسي، قديماً غير مخلوق، كما يقول الأشاعرة، وإذا أريد به الألفاظ التي تقرؤها وتسمعها، كان حادثاً مخلوقاً كما يقول المعتزلة. .

(١) سورة الشورى، الآية: ٥.

(٢) فلسفة ابن رشد، ص ٥٢.

٤ ـ وأخيراً، فيما يتعلق ببحث صفات الكمال الواجبة لله والاستدلال عليها.

يرىٰ ابن رشد أنه لا يجوز البحث في أنها زائدة أو غير زائدة على ذاته تعالىٰ كما فعل المتكلمون الأشاعرة والمعتزلة، فإن الكلام في ذلك بدعة؛ وبعيد عن مدارك الجمهور وأفهامهم، وقد يضلهم بدل أن يرشدهم.

وذلك بأن الأشاعرة يرون أن هذه الصفات زائدة علىٰ الذات، فالله تعالى عالم بعلم زائد على ذاته، ومريد بإرادة زائدة على ذاته، ويلزمهم من هذا أن الخالق جسم، لأنه يكون بصفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم، أو يلزمهم إن قالوا بأن الصفات قائمة بنفسها لا بالذات، القول بآلهة متعددة كالنصارىٰ الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة. أما ما يقوله المعتزلة، من أن الذات والصفات شيء واحد، فهو قول بعيد عن المعارف الأولى، فإنه سيظن أن العلم مثلاً غير العالم، وهكذا باقي الصفات.

ورأي ابن رشد في ذلك، أنه ينبغي إذاً أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها وثبتها لله دون تفصيل الأمر فيها، ذلك التفصيل، فإنه ليس ممكناً أن يحصل عند الجمهور. وفي هذا يقين أصلاً.

هكذا يقول فيلسوف الاندلس في آخر بحث الصفات الواجبة لله تعالى.

والجمهور في رأيه كما عرفنا من قبل ـ هم من لم يكونوا من أهل البرهان، وإن كانوا من رجال علم الكلام. . .

نفي الصفات التي يجب تنزيه الله عنها...

يرىٰ ابن رشد، أن هناك ثلاث صفات يتنزه الله عنها، وهي:

«المماثلة، الجسمية، الكون في جهة»[(١)].

أ ـ ليس لنا أن نتوهم أن بين الخالق والمخلوق مماثلة أو مشابهة ما، فإنه لا مماثلة أو مشابهة بين الخالق من خلقه، وأنه منزه عن جميع صفات النقص، ولعل أبين آية من القرآن الكريم في نفي المماثلة قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[(٢)]. وهذه الآية هي برهان على ما جاء في الأولى من نفي المماثلة، وإلا كان الخالق لكل شيء، كمن لا يخلق شيئاً ما.

وإذن، فالله تعالىٰ منزه عن كل صفة من صفات النقص التي نراها تعتري الإنسان. وكل ذلك منفي عن الخالق جل وعلا، وقد صرح القرآن الكريم بذلك في أكثر من آية منها: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾، ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾، ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾[(٣)]. إلى غير ذلك مما هو معروف من الآيات القرآنية.

وان العقل نفسه، كما يذكر ابن رشد، (يقضي بنفي صفات النقص هذه وأمثالها عن الخالق، وإلا لما بقي العالم حتى الآن موجوداً لا يعتريه فساداً واختلال)[(٤)].

على أن الله قد أشار إلى هذا أيضاً في القرآن الكريم، إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾[(٥)].

---

(١) فلسفة ابن رشد، ص ٥٨ وما بعدها.
(٢) سورة النحل، الآية: ١٧.
(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.
(٤) فلسفة ابن رشد، ص ٦٠.
(٥) سورة فاطر، الآية: ٤١.

ب ـ كعادة ابن رشد فإنه يرىٰ أن من الواجب في هذه الصفة أن يجري فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي أو إثبات، ألا وهي صفة الجسمية.

ويجاب من يسأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى:

ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وينهي على هذا السؤال. وابن رشد حين يوجب السكوت عن نفي صفة الجسمية وإثباتها، يصدر في رأيه هذا عن أسباب لها تقديرها، وانه يرى أن إدراك هذا المعنىٰ ليس في طاقة الجمهور.

وفي رأيه أنه إذا صرح بنفي الجسمية عن الله تعالى، كان لا بد من أحد أمرين:

١ ـ إما تأويل هذه النصوص كلها، فتخزق الشريعة وتبطل الحكمة المقصودة منها.

٢ ـ وإما أن يقال أن هذه النصوص من المتشابهات التي استؤثر الله بعلمها، وهذا إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس.

هذا إلى أن الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء كلها ليست برهانية، وإلى أن الناس أميل إلى التصديق بظواهر النصوص[١].

هذا رأي ابن رشد كما يرىٰ الباحث في المشكلة، وفي أنه لا يجوز أن نؤول كل تلك النصوص للأسباب التي أشرنا إليها.

وعلى كل حال، فإنه يعرف أن الجمهور لن ينتهي عن التساؤل عما هو الله، ولن يقنعهم أن يقال، أنه موجود وليس كمثله شيء، ولهذا يرىٰ ابن رشد، (أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال أنه نور، فإنه الوصف الذي

---

(١) فلسفة ابن رشد، ص ٦٢.

وصف به الله نفسه في كتابه العزيز)، فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1].

وبهذا وصفه النبيﷺ في الحديث الثابت، فإنه قد جاء في الحديث أن قيل لهﷺ: «هل رأيت ربك؟ قال: نور اني أراه»[2].

وكما يذكر ابن رشد، أن النور يجتمع فيه، وانه محسوس تعجز الأبصار والأفهام عن إدراكه مع أنه ليس جسماً، والجمهور يفهم من الموجود أنه المحسوس، وأيضاً فالنور أشرف المحسوسات، فوجب أن يمثل به أشرف الموجودات وهو الله تعالىٰ...

وهكذا يرىٰ ابن رشد انه بما ذهب إليه من صفة الجسمية صان الشرع عن الشكوك، وجمع بين الآيات والأحاديث، وجعل إيمان الجمهور في أمن من الشبهات.

وأخيراً من الإنصاف لابن رشد، أن نؤكد هنا أنه لا ينبغي أن نفهم مماتقدم، أنه يعتقد أن الله تعالى نور، ولكنه فقط يرىٰ أن ذلك أنسب وأصلح بما يجاب به الناس حين يسألون عن الله ما هو؟

وإنه من الخير عدم البحث في صفة الجسمية إثباتاً أو نفياً، فإن هذا يؤدي إلى البحث فيما تعجز العقول عن فهمه، أي عن طبيعة الله مثلاً.

ج ـ ماذا يرىٰ فيلسوفنا في أمر صفة كون الله تعالى في جهة هذه الصفة، نجد أن ابن رشد يؤكد لنا، هذه الصفة لم يزل أهل الشرع من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه وتعالىٰ، حتىٰ نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية، كأبي المعالي (الجويني) ومن اقتدىٰ بقوله.

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٥.

(٢) الكليني، الكافي ج ١، ص ٢٠٤.

ولا عجب في هذا ما يقول ابن رشد، فإن ظواهر الشرع كلها من القرآن الكريم، والحديث الشريف، تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[2].

وسئل عن حديث نزول الله تعالىٰ إلى السماء الدنيا ليلة كل جمعة.

إلى غير ذلك كله من الآيات والأحاديث التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولاً؛ وإن قيل أنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً، وذلك لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنبي محمدﷺ، حتىٰ قرب من سدرة المنتهىٰ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرايع[3]. ويقول (الجهة غير المكان)[4].. إنه يرىٰ ـ أي ابن رشد ـ أن الجهة لا تكون غير واحد من أمرين:

١ ـ سطوح الجسم الست المحيطة به، وهي ليست مكاناً له، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان.

٢ ـ سطوح الفلك المحيطة بالهواء، والتي هي مكان له، وهكذا كل الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له.

وقد قام البرهان أنه لا يوجد خارج سطح الفلك الخارج جسم آخر، وإلا لكان خارج هذا الجسم جسم آخر، ويمر الأمر هكذا إلى غير نهاية.

---

(١) سورة السجدة، الآية: ٥.
(٢) سورة المعارج، الآية: ٤.
(٣) فلسفة ابن رشد، ص ٦٥.
(٤) نفس المصدر، ص ٦٥ وما بعدها.

فإذا قام البرهان بعد ذلك على وجود موجود في هذه الجهة التي لا يمكن أن يكون فيها الجسم، فواجب أن يكون غير جسم. وليس للخصوم أن يقولوا أن خارج العالم خلاء، فإنه قد تبين في العلوم النظرية عدم اقتناع الخلاء.

ويقول ابن رشد بعد ذلك، «وهذا الموضوع ليس بمكان ولا يحويه زمان، وقد قيل في الآراء النقدية والشرايع الغابرة أنه مسكن الروحانيين، يريدون الله تعالىٰ والملائكة. فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السموات... وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم.

ثالثاً: النبوة وبعث الرسل...

إن إثبات النبوات والرسالات الإلهية للبشر من أعظم أركان الدين، وسنعرض فيما يلي للطريقة التي يرضاها ابن رشد، وتصلح على السواء للخاصة والعامة من الناس...

يرىٰ ابن رشد أن محمداًﷺ لم يدع النبوة متحدياً المعارضين المكذبين لرسالته بأمور خارقة للطبيعة، مثل العصا ثعباناً، ونحو هذا مما ذهب إليه المتكلمون. ودليل هذا، أن قريش ومعارضيه جميعاً حين طلبوا منه ـ فيما طلبوا ـ دليلاً على صدقه ليؤمنوا به، أن يفجر لهم من الأرض ينبوعاً، أو يسقط السماء عليهم، أو يرقىٰ إليها ليأتي منها بكتاب يقرؤنه، فأمر الله تعالىٰ أن يجيبهم بقوله:

﴿سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾[1].

يريد أن يقول لهم بأن هذه الخوارق للطبيعة من شأن الخالق

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٩٣.

وحده، ولست إلا بشراً لا قدرة له عليها، وكل إمريء كذلك ليست له القدرة على ذلك، إني فقط رسول من الله إليكم وإلىٰ الناس كافة. وإذا كان رسولنا لم يقم بشيء من ذلك للتدليل على صدقه في أنه نبي، فإن (الذي تحدىٰ به الناس وجعله دليلاً على صدقه فيما ادعىٰ من رسالته هو الكتاب العزيزي)[1] وحده.

ولكن، كيف نعرف أن هذا الكتاب معجز، وانه دليل أو يدل على كون محمداً رسولاً، هنا يقول فيلسوفنا بأن إعجاز القرآن الكريم، الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، يتبين لنا بوضوح حتىٰ قرأناه وفهمناه حق الفهم، فعرفنا أنه تضمن الأنباء بأمور غيبية لم يكن محمد يعرفها قبل الوحي، وتذوقنا نظمه وأسلوبه الغريبين عن كلام العرب جميعاً، إلى آخر ما قال مما لا جديد فيه عما قاله المتكلمون في إعجاز القرآن الكريم.

ولكنه ذهب إلى أن المعجزة تجب، لتدل دلالة قاطعة على النبوة أن تكون مناسبة لرسالة النبي محمدﷺ، هذه الرسالة التي هي إرشاد الناس وهدايتهم بالشرع الذي يأتيهم به، كما يدل الإبراء من المرض على صناعة الطب لمن يدعيها، والقرآن الكريم هو المعجزة الكبرىٰ من هذه الناحية (فإن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل، ليس مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل هو يوحى.

هذه الشرائع التي غايتها سعادة الإنسانية، والتي لا تنال إلا بعد معرفة الله والاتصال به، ومعرفة السعادة والشقاوة ما هما، وما هي الأمور التي توصل للأولىٰ وتبعد عن الأخرىٰ، إلى آخر ما يتصل بهذا كله من المعارف التي لا يمكن أن تبين إلا بوحي أو يكون تبيينها بالوحي أفضل.

---

(١) فلسفة ابن رشد، ص ٩٧.

وأخيراً، لما وجدت هذه الأمور كلها في الكتاب العزيز على أتم وجه، علم أن ذلك بوحي من عند الله، وأنه كلام ألقاه على لسان نبيه، ولذلك قال تعالىٰ منبهاً علىٰ هذا: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾[1].

وإذا أثبت أن القرآن معجز بنظمه وأسلوبه، ومن ناحية مناسبته عاماً لرسالة الرسول من لدن الله لتعليم الخلق الشرائع الضرورية لسعادتهم، أو أنه موحىٰ به من الله، لأنه ما كان ممكناً أن يأتي به الرسول من نفسه، كان طبيعياً ومنطقياً أن يكون من جاء على لسانه رسولاً. وبخاصة أن من المعلوم أنه نشأ أمياً في أمة أمية، ولم يبق له أن مارس العلم ومحاولة فهم الكون كما عرف عن اليونان. وإلىٰ هذا الدليل على أنه رسول، لما شاء الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[2].

ويضاف إلى ذلك كله، أن وجود طائفة من الناس اصطفاهم الله لرسالاته لخلقه. هو أمر بيّن معروف بنفسه، وقد اتفق عليه الفلاسفة والناس جميعاً ما عدا من لا يعبأ بقولهم وهم الدهرية. وقد نبه القرآن الكريم على هذا بقوله تعالىٰ:

﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ﴾ إلى قوله: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَـٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[3].

وقد فرق ابن رشد بين نوعين من الأمور المعجزة:

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٤٨.

(٣) سورة النساء، الآيتان: ١٦٣ ـ ١٦٤.

١ ـ هناك المعجز الذي يسميه ـ المعجز البرني، وهو الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً المناسب لهذه الصفة. والمعجز من النوع الأول هو طريق الجمهور وإيمانه بالنبوة.

٢ ـ هو طريق مشترك بين الجمهور والعلماء كل بحسب طاقته، ولكن إذا تأملنا الشريعة، وجدنا أنها اعتمدت المعجز المناسب»[١].

هذا ما ختم به ـ ابن رشد ـ، كلامه في بعثة الرسل. وتقول لعل الحق، هو أن الشريعة اعتمدت في إثبات الرسالات الإلهية علىٰ هذين النوعين من الإعجاز أو المعجزات، وبخاصة ما يتعلق بنبوة موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام إذا لاحظنا أن ما تقدم به كل منهما دليلاً على صدق رسالته، كان من قبل ما سماه ابن رشد (بالمعجز البراني). وذلك مثل انقلاب العصا حية، وانقلاب البحر لموسىٰ عليه السلام، وإحياء الموتىٰ، وإبراء الأكمه والأبرص لعيسىٰ عليه السلام.

ولكن القرآن الكريم، وهو معجزة رسولنا صلى الله عليه وسلم يعتبر بلا ريب من قبيل المعجز المناسب لرسالته...

رابعاً: العدل والجور، ومشكلة المعاد...

مسألة العدل والجور من المسائل الهامة التي ثار من أجلها الخلاف، واشتد النزاع بين الأشاعرة وبين المعتزلة والفلاسفة. ومن ثم نرىٰ ابن رشد في بحثه لها لا يذكر المعتزلة في نقده، على حين ينال الأشاعرة بفيض من النقد اللاذع الشديد.

ويبدأ فيلسوف الأندلس البحث بقوله:

«قد ذهبت الأشاعرة في العدل والجور في حق الله سبحانه وتعالىٰ

---

(١) مدكور، ده ابراهيم، في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٤.

إلى رأي غريب جداً في العقل والشرع، أعني أنها صرحت بذلك بمعنىٰ، لم يصرح به الشرع، بل صرح بعنده).

ثم يلخص هذا الرأي وذلك، بأن الإنسان يوصف بالعدل تارة، وبالجور تارة أخرىٰ، لأن الشرع أمره ببعض الأفعال ونهاه عن البعض الآخر، فمن أتىٰ ما رضيه الشرع كان عادلاً، ومن أتىٰ بما نهاه عنه الشرع ووصفه بالجور كان جائراً،

أما الله سبحانه وتعالى. وهو فوق كل أمر وتكليف، فليس في حقه فعل، هو جور أو عدل، بل كل أفعاله عدل.

وكان من هذا أن قالوا ليس شيء في نفسه عدلاً، ولا شيء في نفسه جوراً، بل كل ذلك يرجع إلى الشرع الذي لو أمر بأي معصية لكان ذلك عدلاً، وهذا في غاية الشناعة، وخلاف المسموع والمعقول.

هذا ما رآه ابن رشد في موقف الأشاعرة في هذه المسألة، أنه (خلاف المسموع والمعقول)، وذلك لأن الله وصف نفسه بأنه القائم بالعدل، وبأنه القائم بالقسط، وبأنه لا يظلم، وهذا ما جاء في الكتاب العزيز:

﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[1].

ويقول الله في موضع آخر من الكتاب العزيز: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾[3].

يريد ابن رشد بهذا أن يقرر على ما يعتقده، بأن هذه الآيات ـ

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٤٦.

(٣) سورة يونس، الآية: ٤٤.

وأمثالها كثير في القرآن الكريم ـ تشهد بأن من الأفعال ما هو في نفسه عدل، كثواب المطيع، وما هو في نفسه ظلم كتعذيب البريء الذي لم يجترح إثماً . . .

لقد تناسىٰ الأشاعرة حين ذهبوا هذا المذهب في هذه المسألة، أن يقولوا بأنه تعالىٰ، وإن كان لا يجب عليه إثابة المطيع إلا أنه سيفعل هذا حتماً تحقيقاً لوعده به، ومن أوفىٰ بوعده من الله، انه حين تحل هذه المشكلة هذا الحل الذي يحقق لله العدالة، والإرادة والقدرة بإطلاق، يشعر الإنسان أنه تحت حكم إله ليس عادلاً كل العدل فحسب، بل ورحيماً أيضاً، إذ وعد بالمغفرة لمن تاب من العصاة، وانه لن يضيع أجر من أحسن عملاً . .[1].

يختلف ابن رشد في رأيه عن الآخرين، إذ نراه يؤول آيات من القرآن لا تدل بظاهرها لرأيه، عن الآخرين تشهد لرأيه، مثلاً كما جاء في قوله تعالى:

﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[2].

وكذلك في قوله تعالى:

﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾[3].

وغير ذلك من الآيات القرآنية التي تدل إذا أخذت حرفياً ومستقلة عن غيرها، على أن الله أراد إضلال بعض خلقه، وهذا يعتبر جوراً بطبيعة الحال. ويرىٰ ابن رشد بحق، أن هذه الآيات ظاهرها لا يتفق وآيات أخرىٰ تدل على عكس هذا المعنىٰ، مثل قوله تعالى:

---

(١) راجع مثلاً الآيتين ١٩٤، ١٩٥، من سورة آل عمران، والآية: ٣٠ من سورة الكهف.

(٢) سورة المدثر، الآية: ٣١.

(٣) سورة السجدة، الآية: ١٣.

﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[1].

إذ من الواضح بنفسه أنه متىٰ كان الله لا يرضىٰ الكفر لأحد من عباده، فإنه لا يرضىٰ طبعاً أن يوقع أحداً في الضلال المؤدي إليه»[2].

والنتيجة لهذا وذلك أن يجب، منعاً للتعارض بين آيات القرآن، تأويل آيات الضرب الأول بما يجعلها تتفق والآيات الأخرىٰ، فهذا هو اللازم عقلاً وما يتفق وعدل الله الشامل.

وعندما يؤول ابن رشد الآيتين السابقتين، يرىٰ في الآية الأولىٰ التي تقول: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾، (إشارة إلى أن مشيئة الله الأزلية، اقتضت أن يكون في بعض الناس خلق مهيئون للضلال بطباعهم، وبأسباب أخرىٰ عرضت لهم، «إن الله تعالى هو الذي يضلهم»[3]، وتأويله للآية الأخرىٰ وقد وفق في ذلك، والتي تقول: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾.

يرى ابن رشد أن «ما يكون خيراً للأكثر من الناس قد يكون سبباً لشر ـ ههنا الضلال مثلاً ـ يصيب الأقل، فليس من الحكمة ألا يخلق هذا الذي يكون منه الخير للأكثر، كي لا يكون بسبب الشر للأقل، بل خلقه، والأمر هكذا، يكون العدل كل العدل[4] ولقد جاء في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[5].

ويقول فيلسوفنا في أمر هذا المعنىٰ لتلك الآيات المتعارضة

---

(١) سورة الزمر، الآية: ٧.

(٢) فصل المقال ص ٥٧.

(٣) د. محمد بيصارو، في فلسفة ابن رشد ص ٢٠٥.

(٤) فصل المقال، ص ٥٦.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٦.

بظاهرها، حتى احتاج الأمر إلى التأويل، بأنه كان ضرورياً أن يفهم الجمهور أن الله مع عدالته المطلقة هو خالق كل شيء، الخير والشر، وذلك بسبب ما كان معروفاً من القوى لدىٰ بعض الأمم من الوجود الهين ـ قريب عهد بالرسالة ـ واحد للخير وآخر للشر، فكان من الضروري تقرير أنه لا خالق لشيء ما إلا الله وحده.

ولكن على معنىٰ أن خلقه للشر من أجل ما يكون سبب للخير لأكثر الناس، فيكون خلقه للشر إذاً عدلاً وخيراً حقاً. . .

وعلى كل حال، فإن هذا القدر من التأويل ليست معرفته واجبة على جميع الناس في رأي ابن رشد، ولكن هذا واجب لمن عرض لهم فقط الشك في هذا المعنىٰ. . .

وذلك لأنه ليس كل واحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العموميات، فمن لم يشعر بذلك فغرضه اعتقاد تلك العموميات على ظاهرها[1] حتىٰ لا يكون البحث في هذا، سبباً لدخول الشك في قلبه. . .

لقد بين ابن رشد من خلال العرض السابق في هذه المسألة، أن الفعل يصح أن يوصف لنفسه بالحسن والعدل، أو بالقبح والجور، وعلى أن أفعال الله تعالىٰ توصف لذلك بالعدل دائماً. كما تسنىٰ له أيضاً الجمع بين الآيات التي يظن إذا أخذت بظاهرها أنها متعارضة في هذا المعنىٰ. وذلك دون أن ينزل إلى رأي الأشاعرة، الذي يراه ابن رشد شنيعاً، وهذا الشرع والنظر العقلي الصحيح. . .

المعاد وأحواله...

كون الإنسان يبعث بعد موته ليجزىٰ عما عمل في الدار الدنيا، وليحيا حياة أخرىٰ سعيدة أو شقية، هو كما يقول ابن رشد (مما اتفقت

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥٣.

عليه الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء)[1]، لا نزاع فيه بين الفلاسفة وبين رجال علم الكلام. . .

وذلك لأن الإنسان لم يخلق عبثاً، بل خلق لغاية جليلة يعتبر تحقيقها بأفعاله ثمرة وجوده في دار الدنيا، فلا بد إذاً من أن يؤدي قسماً عما عمل في سبيل هذه الغاية.

وكذلك من الناس من يحيا في هذه الدار الدنيا حياة لا يجد فيها من السعادة ما يكافيء فضيلته وأعماله الخيرة، ومن الناس من هم في متعة من اللذات والخيرات مع بعدهم عن الفضيلة. فلا بد إذاً من حياة أخرىٰ، بعد هذه الحياة التي يشقىٰ فيها الفاضل ويُنَعّم الرذل الشرير، يجد فيها كل إنسان من الجزاء ما يكون كفاء ما عمل من خير أو شر في هذه الحياة الحاضرة. . .

إذن هناك اتفاق بين جميع المفكرين والفلاسفة وعلماء الكلام على هذه المسألة، أي مسألة المعاد والجزاء. وهذا الاتفاق يرتكز على ما جاء به الوحي، وما قامت عليه البراهين الضرورية عند الجميع. وفي ذلك يقول الله تعالىٰ:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[2] ويقول الله على لسان نبيه كذلم:

﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴿٤١﴾﴾[3].

ولهذا فلم يجد ابن رشد عناء في التدليل على مبدأ المعاد، وإنما

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٥.

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

(٣) سورة النجم، الآيات: ٣٩ ـ ٤١.

الذي بذل فيه الجهد هنا هو بيان أن هذا الميعاد وما تبعه من ثواب أو عقاب سيكون روحانياً لا جسمانياً، أيضاً كما يرىٰ المتكلمون، وإثبات هذا بطريق يناسب الخاصة والعامة حسب المبدأ الذي أخذه على نفسه في كتابه «كشف الأدلة».

وهذا المجهود الذي بذله ـ ابن رشد ـ في بيان رأيه ورأي أسلافه فلاسفة الإسلام على مبدأ المعاد، فإنها قد اختلفت في كيفيته، بل في المشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحالة الغائبة، وذلك أن من الشرايع من جعله روحانياً، أعني للنفوس، ومنهم من جعله للأجسام والنفوس معاً.

والفيلسوف ابن رشد يذكر سببين لهذا الاختلاف في الشرايع في التمثيل لتلك الحالة:

اما أن يكون اختلاف ما أدركه الأنبياء من الوحي من هذه الأحوال، أو لأن الذين مثلوا هذه الأحوال قد مثلوا بمثل مادية فقد «رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً... وهذه هي شريعتنا التي هي الإسلام[١]».

إن ابن رشد يذهب كما هو واضح من هذا، إلى أن المعاد سيكون روحانياً فقط، إلا أنه لا يعتني هنا بإبراز هذا الرأي، ولا بالتدليل عليه، وذلك لأن المقام مقام توفيق بين الحكمة والشريعة بالتدليل على العقائد الدينية الأساسية تدليلاً يوافق الخاصة والجمهور...

ويكتفي هنا، بعد أن استدل لأصل البعث من القرآن الكريم، بأن يقول: «بأن التمثيل الذي في شريعتنا يشبه أن يكون أتم إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك، والأكثر هم المقصود

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٩.

الأول من الشرائع، وذلك بخلاف التمثيل الروحاني، فهو أشد قبولاً عند غير الجمهور.

وإنه لهذا المعنىٰ، نجد المسلمين فرقاً مختلفة في فهم الذي جاء في الشريعة للمعاد وأحواله[1].

هذا، وإلى هنا انتهىٰ ابن رشد من التدليل على ما رأىٰ التدليل عليه من العقائد الدينية الأساسية، تدليلاً يناسب الخاصة والعامة من الناس، وإلى هنا أتم في رأيه عملاً كبيراً في سبيل الجمع أو التوفيق بين الحكمة والشريعة، فقد بين أن عقائد الدين يمكن أن يستدل عليها من الدين ومن العقل معاً، وأنه لا يوجد بين هذين المعنيين خلاف في شيء منهما.

---

(١) نفس المصدر، ص ٥.

الخاتمة

وبعد أن انتهينا من البحث الذي قصدنا إليه، نرى من الضروري أن نستخلص أخيراً منه نتائجه العامة: وأن نبين مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة، والعوامل التي حالت دون أن يصل عمله إلى النجاح الذي كان يرجوه.

لقد بينا أن روح الإسلام روح توفيقية بين الجهات التي بينها خلاف، وأن هذه الروح مع عوامل أخرى هي التي دفعت فلاسفة الإسلام إلى العمل على التوفيق بينه وبين فلسفة اليونان كما عرفوها. وأن عملهم لهذا التوفيق ليس فقط كما يقول الأستاذ (جوتييه) «معقد الطرافة في هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية»، بل ان محاولة هذا التوفيق كانت إلى حد كبير السبب في أن صار للإسلام فلسفة إلهية وطبيعية. لكنه، وبرغم الجهود التي بذلها في هذا السبيل الفارابي وابن سينا قبل ابن رشد، ظلت الفلسفة اليونانية على خلاف مع ما جاء به الإسلام فيما يتعلق بالله وصلته بالعالم، وآية هذا تلك الحرب التي شنها الغزالي عليهما وعلى الفلاسفة جميعاً. ثم جاء ابن سينا فكان همه الإلحاح أولاً على وجوب الفصل بين العامة والخاصة وتعاليم كل طائفة بينهما، وفي هذا سعادة الجميع، لأن الحقيقة الواحدة يعبر عنها بطرق مختلفة باختلاف العقول والاستعدادات وهذا ما جعل بعض الباحثين المعاصرين يذهب إلى أن توفيق ابن رشد بين الحكمة والشريعة ـ على خلاف ما كان من الفارابي وابن سينا ـ توفيقاً داخلياً ولكنه فقط فصل ظاهري بين السلطات.

اضطر ابن رشد في الحقيقة، وبسبب حملة الغزالي، إلى أن يترك لنا محاولة عملية للتوفيق بين الحكمة والشريعة توفيقاً داخلياً حقاً، والدلالة على ذلك نجد أنه في أكثر من موضع من كتاباته، يعتذر عما اضطره إليه من الكلام في مسائل الشريعة والفلسفة على ذلك النحو الذي لم يكن يوده.

وفي استدلاله على العقائد الدينية نجد أنه يؤول بما يناسب العامة والخاصة من الناس، بأن يجعل مادة في هذا الاستدلال هو النوع الذي رضيه القرآن، دون الاستدلال المنطقي الذي لا تطيقه العامة ومن إليهم، ولهذا المنهج أثره القوي في التوفيق.

ومع ذلك وما بذل من جهد، نرى أنه لم ينجح عملياً النجاح الذي كان يرجوه ويرغب فيه رغبة صادقة، إذ بقيت الفلسفة بعده زمناً طويلاً وهي مضيئة والفلاسفة وهم معتبرون خارجين عن الدين. وهذه النفراة السيئة للفلسفة والفلاسفة بقي آثارها، حتى الآن، ان نفراً من رجال الدين لا يزال يرى أن بعض فلاسفة المسلمين صاروا إلى الإلحاد بسبب ما ذهبوا إليه في الله تعالى وصلته بالعالم. كما نرى أنه كان من نتائج ذلك، ركود الدراسات الفلسفية في العالم الإسلام، وهذه الدراسات التي لم تأخذ في الانتعاش والازدهار من جديد إلا في هذه السنين الأخيرة.

ورغم ذلك، ومن ناحية الحق في نفسه، فإننا نستطيع أن نقول بأن ابن رشد نجح في التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا في كثير من المسائل التي تناولها، ولكنه لم ينجح بصفة خاصة في مسألة البعث والجزاء لي الدار الأخرى، وذلك لأنه لم يستطع، بل ليس من المستطاع لأحد، تأويل كل الآيات القرآنية التي تدل صراحة على أنه في الحياة الأخرى ستكون لذائذ وآلام جسمية بجانب الأخرى الروحية.

إن الإسلام لا يبيح ما كان من بعض رجاله من عداء للفلسفة واضطهاداً لرجالها في بعض الأزمان التي خلت. وبغض النظر عن ابن رشد فيما أصاب الحق أو أخطئه في بعض ما ذهب إليه الإسلام الذي يأمرنا كتابه بألا نجادل «أهل الكتاب» إلا بالتي هي أحسن، والذي حث على استعمال العقل لفهم الكون وسائر ما خلق الله، لا يرضى بكل ما صنع رجاله برجال التفكير الحر ورميهم، بالكفر والإلحاد لأنهم أخطأوا في بعض ما ذهبوا إليه.

وكان من نتيجة هذا العداء، أن وجدت هوة بين الفلاسفة ورجال الدين ظلت دهراً طويلاً فاصلاً بينهم، وكان من هذا وذاك، أن حَرُمَ الدين من جهود كثير من أبنائه المفكرين فانكمش التفكير الحر الصحيح وخاصة بعد وفاة ابن رشد سنة ٥٩٠ فقد فقدت به الفلسفة الإسلامية أكبر ممثل ونصير لها من المسلمين وتضافرت عوامل مختلفة لسيادة روح التقليد. وقد أسهم الفكر الإسلامي في إقامة صرح التفكير الفلسفي العالمي كله.

وقد اتفق ابن رشد والغزالي على رؤية وجود عامة وخاصة بين الناس، وإن كانا يختلفان في تحديد الطبقة الخاصة. كما يتفقان على أنه ليس للعامة أن يؤول ما يحتاج لتأويل من النصوص ولا لمن هو من الخاصة أن يكشف له التأويل الذي يصل إليه، وإن كان ابن رشد يوجب في بعض الحالات التي يكون التأويل فيها واضحاً أن يصرح بالتأويل ويذاع للجميع لا فرق بين الخاصة والعامة. وبعد هذا إيمان ابن رشد بقدرة العقل أقوى من إيمان الغزالي، وهذا ما يجعله لا يوجب التوفيق أحياناً عن التأويل مع القطع بنفي المعنى الظاهر من النص، كما رأينا من الغزالي.

وقد كفر الغزالي الفلاسفة بثلاث مسائل كما يقول ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت):

المعاد الروحاني لا الجسدي، مع أنهم لم ينكروا المفاد الجسماني ومع أن منكره لا يكفر لأنه غير مجمع عليه بدليل تردد الغزالي نفسه فيه.

علم الله بالكليات دون الجزئيات، وقد تبين أنهم لا يرون ما منهم الغزالي، بل يرون القول بعلم الله الشامل لكل شيء على نحو خاص.

أما المسألة الثالثة والأخيرة فهي قدم العالم، وقد وضح أنهم لا يعنون المعنى الذي كفرهم من أجله المتكلمون.

ثم يختتم ابن رشد حديثه في نهاية كتابه تهافت التهافت بيان أن الغزالي قد (أخطأ على الشريعة، كما أخطأ الحكمة). وبالاعتذار عن التكلم في هذه الأشيا بأنه إنما اضطر لذلك لضرورة طلب الحق مع أهله وهو واحد من ألف، والتصدي لمن يتكلم فيه ممن ليس من أهله ولولا هذا وذاك ما تكلم فيه بحرف.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم..

الدكتور ابراهيم بيومي مدكور ـ في الفلسفة الإسلامية ـ دار المعارف ـ القاهرة.

أحمد أمين ـ ضحىٰ الإسلام ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٨٧.

ابن أبي اصيبحة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ـ بيروت ١٩٥٧م.

ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة ـ طبعة مدريد ـ ١٨٦٨م.

ابن الأثير: الكامل ـ القاهرة ١٣٠٣هـ.

ابن العماد: شذرات الذهب ـ نشر مكتبة المقدس ـ القاهرة ـ بلا تاريخ.

ابن النديم: الفهرست ـ القاهرة ـ المكتبة التجارية.

ابن باجة:

١ ـ أبو بكر الصائغ ـ تدبير الموحد ـ تحقيق الدكتور ماجد فخري مع رسائل أخرى لابن باجة ـ دار الفكر ـ بيروت ١٩٧٨.

٢ ـ شروحات السماع الطبيعي ـ تحقيق د. معن زيادة ـ دار الفكر ـ بيروت ١٩٧٨م.

٣ ـ رسالة في اتصال الإنسان بالعقل الفعال تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٥٠م.

ابن خلدون: المقدمة ـ حققها الدكتور علي عبد الواحد وافي ـ لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٦٠م.

ابن خلكان: وفيات الأعيان ـ القاهرة ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م.

ابن سبعين: (عبد الحق): رسائل ـ حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ١٩٤٨م.

ابن سينا:

١ ـ الشفاء: طبعة القاهرة ١٩٤٨.

٢ ـ النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

٣ ـ الهداية ـ تحقيق د. محمد عبده ـ مكتبة القاهرة الحديثة ـ القاهرة ١٩٧٤م.

٤ ـ كتاب التعليقات ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ١٩٧٣م.

٥ ـ عيون الحكمة ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ ١٩٥٤م.

٦ ـ المباحثات ـ تحقيق ده عبد الركمن بدوي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ ١٩٤٧ ـ ضمن كتاب أرسطو عند الغرب ـ د. عاطف العراقي.

٧ ـ الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي والقسم الإلهي والقسم

الصوفي) طبعة القاهرة ـ نة ١٩٥٧م.

٨ ـ رسالة في الحدود ـ تحقيق جواشون ـ القاهرة ـ المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ١٩٦٣.

٩ ـ رسالة أضحوية في أمر المعاد ـ طبعة سليمان دنيا ـ القاهرة ١٩٤٩م.

ابن رشد:

(أبو الوليد): ١ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ طبعة القاهرة عام ١٨٩٥م.

٢ ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ طبعة القاهرة ١٩٥٥م.

٣ ـ تهافت التهافت ـ طبعة القاهرة ١٩٠١م.

٤ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ـ طبعة القاهرة ـ ١٩٥٦.

٥ ـ تلخيص كتاب البرهان (مخطوط) ـ مكتبة الجامعة الأميركية ـ بيروت.

٦ ـ هل يتصل بالعقل الهيولاني، العفل الفعال وهو متلبس بالجسم. نشرة الدكتور فؤاد الأهواني مع «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» القاهرة ـ ١٩٥٠م.

٧ ـ تلخيص ما بعد الطبيعة ـ تحقيق د. عثمان أمين ـ الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٥٨م.

ابن رشد: ٨ ـ تفسير ما بعد الطبيعة ـ تحقيق الأب موريس بويج ـ بيروت المطبعة الكاثوليكية. من عام ١٩٣٨ حتى عام ١٩٥٢م.

٩ ـ تلخيص كتاب السماع الطبيعي ـ طبعة حيدر آباد الدكن مع مجموعة كتب أخرى لابن رشد ـ عام ١٩٤٧م.

إقبال: (د. محمد) تجديد الفكر الديني في الإسلام ـ ترجمة عباس محمود ـ القاهرة ١٩٥٥م.

الاسفراييني: (أبو المظفر): التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ـ طبعة محمد زاهد الكوثري ـ القاهرة سنة ١٩٥٥م.

الأشعري: (أبو الحسن):

١ ـ مقالات الإسلاميين مطبعة محمد محيي الدين عبد الحميد ـ القاهرة ١٩٥٠.

٢ ـ كتاب اللمع ـ طبعة القاهرة عام ١٩٥٥.

الباقلاني: (أبو بكر محمد بن الطيب): التمهيد ـ تحقيق الأب رتشرد مكارثي اليسوعي ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت ـ عام ١٩٥٧.

البغدادي: (عبد القاهر):

١ ـ المعتبر في الحكمة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٩٧٣.

٢ ـ الفرق بين الفرق وتميز الفرقة الناجية منهم ـ دار الآفاق الجديدة ـ القاهرة ـ عام ١٩٧٣م.

البيهقي: «تاريخ حكماء الإسلام» ـ تحقيق محمد كرد علي ـ دمشق سنة ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م.

التفتازاني: (د. أبو الوفاء الغنيمي):

١ ـ ابن سبعين وفلسفته الصوفية ـ بيروت ـ عام ١٩٧٣م.

٢ ـ مدخل إلى التصوف الإسلامي ـ دار الثقافة ـ القاهرة ١٩٧٤م.

التفتازاني: (سعد الدين): شرح العقائد النسفية ـ القاهرة ـ عام ١٩١٣م.

١٠ ـ تلخيص كتاب النفس ـ تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ـ القاهرة ـ ١٩٥٠م.

١١ ـ تلخيص كتاب الحس والمحسوس ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي القاهرة سنة ١٩٥٤.

١٢ ـ تلخيص كتاب الكون والفساد ـ طبعة حيدر آباد الدكن مع مجموعة عام ١٩٤٧م.

٣ ـ كتاب الكليات في الطب ـ منشورات معهد فرانكو (لجنة الأبحاث الغربية الاسبانية) عام ١٩٣٩م.

ابن صاعد الأندلسي: (صاعد بن أحمد): طبقات الأمم ـ تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت عام ١٩١٣م.

ابن طفيل: حي بن يقظان ـ طبعة أحمد أمين ـ دار المعارف ـ القاهرة عام ١٩٤٩.

ابن عربي: (محي الدين): الفتوحات المكية ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ بلا تاريخ.

ابن عربي: نصوص الحكم ـ تحقيق د. أبو العلاء عفيفي ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٦٢.

ابن فرحون المدني: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة عام ١٣٢٩هـ.

أبو الفداء: (عماد الدين) ابداية والنهاية في التاريخ ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة.

أبو ريات: (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي ـ دار العارف ـ القاهرة.

التهانوي: (محمد الفاروقي): كشاف اصطلاحات الفنون ـ طبعة كلكتا ـ عام ١٨٩٢م.

التوحيدي: (أبو حيان) الامتاع والمؤانسة ـ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ـ القاهرة عام ١٩٤٢م.

الجوزية: (ابن القيم): مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ـ القاهرة.

الجويني: (أبو المعالي): الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ تحقيق د. يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد ـ القاهرة ـ عام ١٩٥٠م.

الذهبي: تاريخ الإسلام ـ دار صادر ـ بيروت ـ ١٩٦٠.

الرازي: (فخر الدين): شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا ـ طبعة القاهرة ـ ١٣٢٥هـ.

السلمي: طبقات الصوفية ـ تحقيق نور الدين شربيه ـ القاهرة ـ سنة ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.

الشهرستاني: الملل والنحل ـ نشرة محمد سيد كيلاني ـ القاهرة ـ عام ١٩٦١م.

الشيرازي: (صدر الدين): الأسفار الأربعة ـ طبعة طهران في أربعة مجلدات.

الطوس: (السراج) اللمع في التصوف ـ طبعة القاهرة ـ ١٩٦٠م.

العراق: (عاطف):

١ ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٧٩م.

٢ ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٧١.
٣ ـ مذاهب فلاسفة المشرق ـ دار المعارف ـ الطبعة السادسة ـ القاهرة ١٩٧٨.
٤ ـ تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ـ دار المعارف ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة ١٩٧٨.
٥ ـ ثورة العقل في الفلسفة العربية ـ دار المعارف ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة ـ ١٩٧٨م.

الغزالي: (أبو حامد):

١ ـ تهافت الفلاسفة ـ القاهرة ـ ١٩٥٥.
٢ ـ إحياء علوم الدين ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.

الغزالي:

٣ ـ مقاصد الفلاسفة ـ طبعة القاهرة ـ ١٩٣٦.
٤ ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ـ طبعة القاهرة.
٥ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ طبعة القاهرة.

الفارابي: (أبو نصر):

١ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ طبعة القاهرة ١٩٤٨م.
٢ ـ فلسفة أرسطوطاليس ـ تحقيق الدكتور: محسن مهدي ـ دار مجلة شعر ـ بيروت ـ ١٩٦١م.
٣ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ـ القاهرة ـ ١٩٠٧.
٤ ـ فصوص الحكم ـ طبعة القاهرة عام ١٩٠٧م.

الفندي: (د. محمد ثابت): مع الفيلسوف ـ طبعة بيروت.

الكندي: رسالة في وحدانية الله وتناهي حرم العالم ـ تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة ١٩٥٠م.

المراكشي: (عبد الواحد) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ـ طبعة القاهرة ـ عام ١٩٤٩م.

أنطون: (د. فرح): ابن رشد وفلسفته ـ الإسكندرية ـ ١٩٠٤.

بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي ـ ترجمة د. حسين مؤنس ـ طبعة القاهرة عام ١٩٥٥.

جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ـ ترجمة د. محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق ـ نة ١٩٤٦م.

دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده ـ الطبعة الثالثة ـ سنة ١٩٥٤م.

زاده: (خوجة) تهافت الفلاسفة ـ طبعة لاقاهرة سنة ١٣٠٣هـ.

عفيفي: (د. أبو العلاء):

١ ـ الأثر الفلسفي الإسكندري في قصة حي بن يقظان ـ جامعة الإسكندرية عن طريق الاميل .«www.600gle.net»

٢ ـ نظريات الإسلاميين في الكلمة The Logas ـ .ww.600gle.net

علي: (د. جواد) تاريخ العرب قبل الإسلام ـ «عدة مجلدات» ـ بغداد ـ المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٥٧.

فخري: د. ماجد: فلسفة ابن رشد الأخلاقية ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة ـ .ww.6000gle.net

نادر: (د. البيرنصري): مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشدية اللاتينية ـ .www.600gle.net

هويدي: (د. يحيى) تاريخ فلسفة الإسلام في القاهرة الأفريقية ـ القاهرة ـ ١٩٦٦م.

ياقوت: (الحموي الرومي البغدادي): معجم البلدان ـ طبعة سنة ١٨٦٩م ـ جوتنجن.

لويون: الإسلام والحضارة العربية ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٦٨م.

الطباطبائي: (محمد حسين) ـ الميزان في تفسير القرآن ـ منشورات الأعلمي ـ قم ـ ١٩٨٠.

دائرة المعارف الإسلامية ـ الترجمة العربية ـ القاهرة ـ «مواد: ابن رشد ـ أرسطو الله ـ حشوية ـ تصوف ـ خلق ـ تأويل».

المصادر والمراجع غير العربية

1- **Arberry (A.J.)**

The legacy of persia-edited by Arberry. London, Oxford 1953.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية أشرف عليها وقا بمراجعها د. يحيى الخشاب ـ القاهرة ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عام ١٩٥٩م.

2- **Aristotle:**

Metaphysic. Revised text with introduction and commentary by S.D. Ross. London-Oxford-1924 two volumes.

3- **Corbin (H.):**

Histoire de la philosophie Islamique, Paris.

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب، قام بها نصير مروة وحسن قبيسي ومراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر ـ بيروت ـ لبنان ـ عام ١٩٦٦م.

4- **El-Ahwani (Dr.A.F.):**

Ibn Rushod, in M.M. Sharif (Edt). History of Muslim philosophy, vol. I.

5- **Fakhry (Dr. Majid):**

Islamic occasionalism and its Critique by Arerroes and Acquinas, London 1958.

6- **Gauthier (L.):**

Etudes sur la Philosophie d'Averroes Concernant son Etudes, rapport avec cell d'Avicenna et de Gazali, Paris 1948.

7- **Renan (R.):**

Arerroes et I'Avrroisme, Paris 1949.

8- **Duhem (P.):**

Le system du Monde, Paris 1954.

9- **Russell (B.):**

History of western Philosophy, London 1961.

وترجم الدكتور زكي نجيب محمود إلى اللغة العربية القسم الأول الخاص بالفلسفة اليونانية والقسم الثاني الخاص بالفلسفة الغربية في العصور الوسطىٰ. أما القسم الثالث الخاص بالفلسفة الحديثة فقام بترجمته الدكتور محمد فتحي الشنيطي.

الفهرس

الفصل الثالث

العلاقة بين الدين والفلسفة في تأويل ابن رشد

الفصل الرابع

أسلوب ابن رشد في حل مشكلات الفلسفة